

Fischer, Engelbert Lorenz

Das Grundproblem der Metaphysik eine kritische Untersuchung der bisherigen
metaphysischen Hauptsysteme und Darstellung des Vernunftenergismus

Mainz 1894

Ph.sp. 277 sob

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170978-6



Ph. Sp. 277 sob

Fischer

DAS GRUNDPROBLEM
DER
METAPHYSIK.

—❖—
EINE
KRITISCHE UNTERSUCHUNG DER BISHERIGEN METAPHYSISCHEN
HAUPTSYSTEME

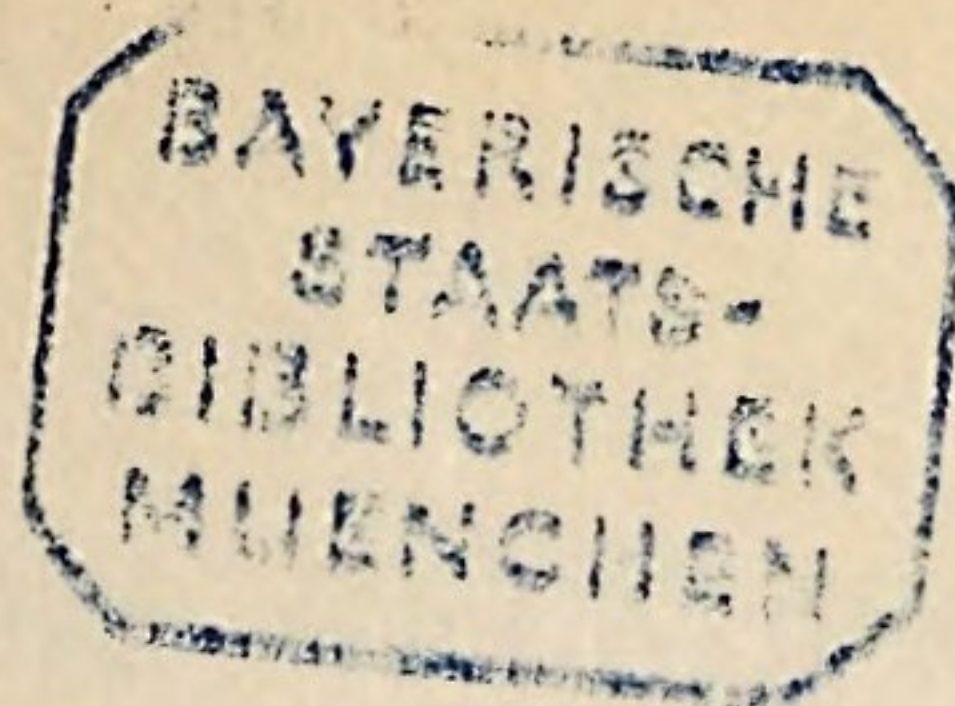
UND
DARSTELLUNG DES VERNUNFTENERGISMUS.

VON
DR. ENGELBERT LORENZ FISCHER.

—
MAINZ,
VERLAG VON FRANZ KIRCHHEIM.
1894.

BIBLIOTHECA
REGIA
MUNICHEN

BAVARISCHE
STAATSBIBLIOTHEK
MÜNCHEN



DAS

GRUNDPROBLEM DER METAPHYSIK.

.....

1914
München
Verlag von
F. Poeschl
Verlag

BEHOLDENDE DER METAPHYSIK

℄
DAS GRUNDPROBLEM
DER
METAPHYSIK.

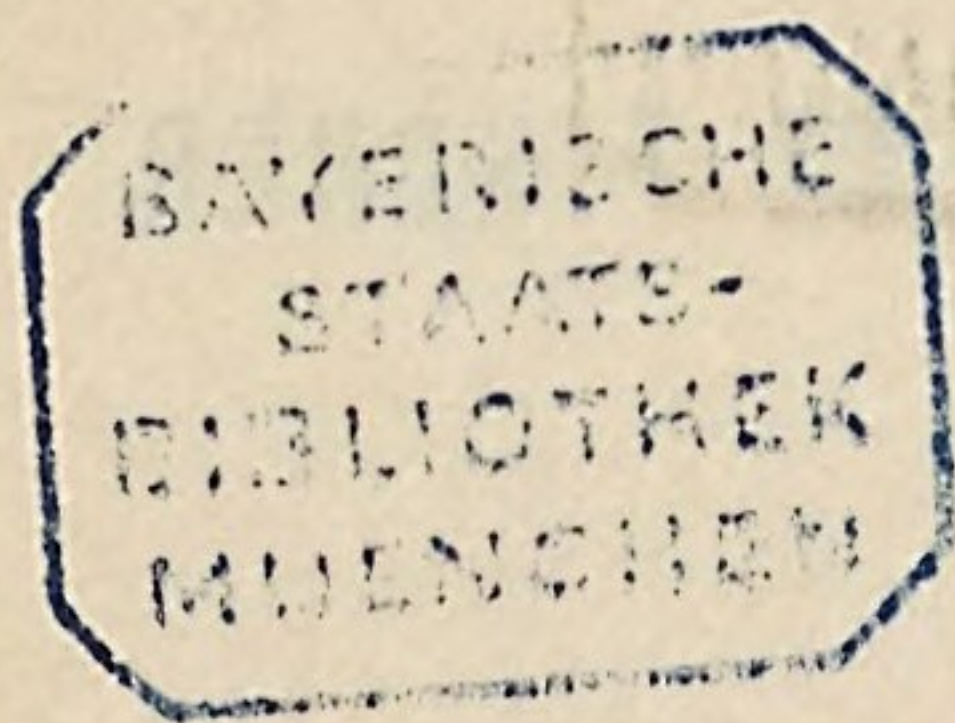
EINE
KRITISCHE UNTERSUCHUNG DER BISHERIGEN METAPHYSISCHEN
HAUPTSYSTEME

UND
DARSTELLUNG DES VERNUNFTENERGISMUS.

VON
DR. ENGELBERT LORENZ FISCHER.

MAINZ,
VERLAG VON FRANZ KIRCHHEIM.
1894.

Alle Rechte vorbehalten.





V o r w o r t.

Nachdem ich in meinen beiden letzten Werken: „Die Grundfragen der Erkenntnistheorie“ (1887) und „Die Theorie der Gesichtswahrnehmung“ (1891) die erkenntnistheoretischen Hauptprobleme behandelt habe, biete ich in der vorliegenden Arbeit eine eingehende Untersuchung der wichtigsten Fragen der Metaphysik. Wohl wird von den gegenwärtigen Fachmännern der Philosophie, besonders seitens der „kritischen“ Richtung, die Metaphysik vielfach schief angesehen und stiefmütterlich behandelt, indem man da gewöhnlich sein Interesse mehr der empirischen Psychologie, der Logik und Erkenntnislehre zuwendet. Aber trotz dem ist und bleibt die richtig verstandene und richtig behandelte Metaphysik die Krone der Philosophie und überhaupt aller Wissenschaften, da sie eine notwendige Ergänzung zu denselben bildet und dem mächtigen, unverwüstlichen Einheitsbedürfnis unserer Vernunft wenigstens einigermaßen Genüge leistet.

Denn was Al. von Humboldt rücksichtlich einer wohlbegründeten allgemeinen Natur-Auffassung sagt, wenn er bemerkt: „Generelle Ansichten erhöhen den Begriff von der Würde und der Grösse der Natur; sie wirken läuternd und beruhigend auf den Geist, weil sie gleichsam den Zwiespalt der Elemente durch Auffindung von Gesetzen zu schlichten streben: von Gesetzen, die in dem zarten Gewebe irdischer Stoffe, wie in dem Archipel dichtgedrängter Nebelflecken und in der schauderhaften Leere weltenarmer Wüsten walten“ — das gilt umso mehr von der Metaphysik, welche die wesentlichen Charakterzüge alles realen Seins zur

Darstellung bringt und die Universalgesetze enthält, von denen alles Wirkliche ohne Ausnahme beherrscht ist. Ja gerade jetzt, wo der überaus emsige spezialistische Betrieb der Wissenschaften immer mehr nach der Peripherie hin sich ausdehnt und verästelt, thut eine centrale, die verschiedenen Forschungsfäden einheitlich verknüpfende und ein übersichtliches schematisches Weltbild entwerfende Disciplin ganz besonders not, wenn nicht die einzelnen Wissenszweige und Untersuchungsergebnisse blosse membra disjecta bleiben sollen.

Es drängt sich daher die Frage auf: wie kommt es doch, dass dennoch die Metaphysik in den letzten Decennien vielfach in Misscredit gekommen ist?

Hiefür lassen sich verschiedene Gründe namhaft machen. Die Einen nämlich erheben gegen die Metaphysik den Vorwurf: sie strebe Unmögliches an; denn sie überschreite weit die Grenzen menschlicher Erkenntnis und gerate deshalb ins Bodenlose und Phantastische, da sie gewissermassen in die Sphäre der „vierten Dimension“ einzudringen suche; die anderen klagen sie an: sie biete blosse Worterklärungen und trage nichts zur sachlichen Aufhellung der grossen Probleme bei; und wieder Andere vermengen sie ohne weiters mit der rein aprioristischen Speculation früherer Tage und schreiben all die Sünden dieser speziellen metaphysischen Richtung seligen Andenkens einfach auf das Conto der Metaphysik überhaupt.

Dass das letzterwähnte Verfahren der Antimetaphysiker verkehrt und ungerecht ist, liegt auf der Hand und braucht deshalb nicht weiter besprochen zu werden. Und was die beiden ersten Anklagen betrifft, so mögen sie wohl mitunter am Platze sein; wir aber fühlen uns durch dieselben nicht im geringsten berührt, indem die folgenden Abhandlungen hoffentlich den sachlichen Beweis des Gegenteils erbringen werden. Denn wir bieten in denselben weder blosse Wortklaubereien, noch luftige, waghalsige Speculationen, noch Nachrichten aus der „vierten Dimension“, sondern eine Metaphysik, welche auf festem, realem Boden steht, da sie

auf dem Fundamente der positiven Wissenschaften, speciell der heutigen Naturforschung und Psychologie aufgebaut ist. Und gerade dieses Moment betrachten wir als den ersten Vorzug der vorliegenden Schrift.

Dazu gesellt sich als weiterer der: dass durch das Ganze eine durchaus versöhnliche Tendenz geht, die in einem höheren Princip die bezüglichen wissenschaftlichen Gegensätze auszugleichen bemüht ist. Allerdings üben wir in den vier ersten Abschnitten an den von uns abweichenden metaphysischen Hauptsystemen eine eingehende Kritik; aber wenn auch fortiter in re, so doch suaviter in modo und überall nicht blos das Verfehlte und Mangelhafte auf der anderen Seite, sondern auch die Wahrheitselemente gehörig hervorhebend, wo immer wir sie finden, indem wir Licht und Schatten möglichst unparteiisch verteilen.

Doch da ruft man uns vielleicht das Wort eines geistreichen Mannes zu: „Bedenke wohl: der Unparteiische sitzt auf Erden zwischen den Stühlen“! Das ist freilich sehr häufig richtig. Indes fügt derselbe Autor beachtenswerter Weise auch die schöne Bemerkung hinzu: „Im Himmel aber wird er zur Rechten Gottes sitzen“, — und darin liegt etwas Wahres und zugleich ein grosser Trost.

Ausserdem trösten wir uns auch damit, dass schon hienieden die wirklich Gerecht- und Edelgesinnten einem derartigen Verfahren, wie es hier angewandt wird, die Anerkennung nicht versagen werden, wenn auch die Fanatiker sie verweigern. Es gibt ja bekanntlich fanatische Leute nicht allein auf dem religiösen und politischen Gebiete, sondern auch in der Wissenschaft. Und überall, wo sie erscheinen, charakterisieren sie sich sowohl durch excessive Heftigkeit und dreistwegwerfendes Aburteilen über Andere, als durch schiefe Einseitigkeit und auffallende Beschränktheit der Auffassung. Beides geht Hand in Hand. Darum sind es auch durchweg nur subalterne Köpfe, welche zu dieser Kategorie gehören. Je bedeutender dagegen, je umfassender, je universeller ein Geist ist, desto weiter ist er von solchen Allüren entfernt. Einen glänzenden Beleg hie-

für liefert der grosse Leibnitz. In allen Philosophemen fand derselbe einen gewissen Wahrheitsgehalt, den er gerne anerkannte, und er hielt deshalb kein System für absolut falsch. Darum war sein Urtheil über die Mängel Anderer stets mild und schonend, und er suchte aus allen Theorien, die er vorfand, Nutzen zu ziehen. Demgemäss schrieb er an Remond von Montmort: „Ich war bestrebt, die Wahrheit aufzugraben, die unter den Meinungen der verschiedenen Philosophen vergraben und zerstreut liegt, und ich glaube auch von dem Meinigen etwas beigetragen zu haben, um einen Schritt vorwärts zu thun“.

Von einem ähnlichen Streben war auch der Verfasser dieser Schrift geleitet. Getreu dem apostolischen Worte: „Prüfet Alles und behaltet das Beste!“ hat er darin die verschiedenen metaphysischen Grundprincipien, die bisher zur Lösung der grossen Welträtsel aufgestellt wurden, möglichst objectiv gewürdigt, das Wertvolle davon conserviert und seiner eigenen Theorie, die im fünften Abschnitt zur Darstellung kommt, einverleibt. Auf diese Weise glaubt er, einen metaphysischen Standpunkt gewonnen zu haben, der sowohl der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie gebührend Rechnung trägt, als auch den begründeten wissenschaftlichen Ansprüchen der Gegenwart entspricht. Darum dürfte die Hoffnung nicht ungerechtfertigt erscheinen, dass dieses Werk bei sehr Vielen eine günstige Aufnahme finden werde.

Würzburg, im November 1893.

Dr. E. L. Fischer.

Verzeichnis der in diesem Werke citierten Autoren.

(Die mit * versehenen wurden besonders berücksichtigt und besprochen.)

- * *Aristoteles*, phys.; metaphys.; de anima; de gen. et corr.; categor.; de coelo; de gener. anim.
- Baeumker Cl.*, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, 1890. — Philosoph. Jahrbuch, Fulda 1892. Band V. Heft 3 u. 4.
- Bain Al.*, Geist und Körper. Deutsche Ausgabe, 2. Aufl. 1881.
- Bernays J.*, Gesammelte Abhandlungen.
- Binet A.*, La vie psychique des Microorganismes. 2. Aufl. Deutsche Ausgabe von W. Medicus. 1892.
- Bonatelli Fr.*, Intorno al Concetto di Causa; Venezia 1891.
- Brass A.*, Organisation der tierischen Zelle.
- Carriere M.*, Das Wachstum der Energie in der geistigen und organischen Welt. München; 1892.
- Comte A.*, Catéchisme positiviste; 2. édit. — L'Industrie, 1817. Bd. III. H. 2.
- Diogenes Laërtius*, De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum virorum.
- Drummond H.*, Les lois de la nature dans le monde spirituel. Deutsche Ausg. 1886.
- Du Bois-Reymond E.*, Die Grenzen des Naturerkennens. 1884.
- * *Dühring E.*, Cursus der Philosophie, 1875. — Kritische Geschichte der Philosophie.
- Eucken R.*, Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit. 1888.
- * *Fechner G. Th.*, Über die physicalische und philosophische Atomentelehre, 1855.
- * *Feldegg F. v.*, Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Wien, 1890.
- Ferri L.*, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours; Paris 1883.
- Fick A.*, Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung. Würzburg, 1869.
- Fischer Kuno*, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I. 1865. Bd. II. 1855.
- * *Frohschammer J.*, Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München, 1877.
- Goette A.*, Über den Ursprung des Lebens.
- Gruber H.*, August Comte, der Begründer des Positivismus, 1889.
- Hanstein v.*, Das Protoplasma als Träger der pflanzlichen u. tierischen Lebensverrichtungen.
- Harms F.*, Die Philosophie seit Kant, 1879.
- * *Hartmann E. v.*, J. H. v. Kirchmann's erkenntnistheoretischer Realismus, 1875.
- * *Hegel*, Phaenomenologie des Geistes. — Wissenschaft der Logik. — Encyklopaedie. — Geschichte der Philosophie.
- Heinze*, Die Lehre vom Logos in der griechisch. Philosophie, 1872.
- * *Heraklit*, Fragmente; ed. Bywater.
- * *Herbart*, Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philos. Naturlehre, 1828 u. 1829.

- Hertling G. v.*, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, Bonn. 1875.
- Hippolytus*, refutationis omnium haeresium libb. X., Duncker et Schneidewin 2 Voll. 1856—59.
- Huber J.*, Die Forschung nach der Materie, 1877.
- * *Kant J.*, Kritik der reinen Vernunft. — Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. — Grundlegung der Metaphysik der Sitten. — Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.
- Lange F. A.*, Geschichte des Materialismus. 2. A. 1873.
- Lasalle F.*, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesus, 1858.
- * *Leibnitz*, Opera philosophica; edit. J. E. Erdmann; 1840.
- Littré E.*, Paroles de philosophie positive, 1859. La philosophie positive.
- Lotze H.*, Metaphysik, 1879.
- Maxwell J. C.*, Substanz und Bewegung; deutsche Ausg. 1881.
- Müller Eug.*, Natur und Wunder, ihr Gegensatz u. ihre Harmonie, 1892.
- * *Plato*, Phaedo; Parmenides; Timaeus; Phaedr.; Sympos.; Phileb.; Republ.; Theaetet.
- Plutarch*, de placitis philosophorum; ed. Corsinus Florentiae 1750.
- Riehl A.*, Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung f. d. positive Wissenschaft; Bd. I. 1879. Bd. II. 1887.
- Schelling*, Sämtliche Werke, 1856.
- Schleiermacher*, Sämtliche Werke.
- * *Schopenhauer A.*, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819. — Über den Willen in der Natur, 1836. — Parerga u. Paralipomena, 1851.
- Schultze Fr.*, Philosophie der Naturwissenschaft, 1888.
- Secchi A.*, Die Grösse der Schöpfung; deutsch v. C. Güttler, 1882. — Einheit der Naturkräfte, deutsch von L. R. Schulze, 1876.
- Sextus Empiricus*, advers. mathemat. — Pyrrh. hypotyp.
- Simplicius*, in physica Arist. — In Aristot. de coelo.
- Spiller Ph.*, Naturwissenschaftliche Streifzüge, 1873.
- * *Spinoza*, Ethice.
- Stein L.*, Die Erkenntnistheorie der Stoa, 1888.
- Stewart B.*, Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz der heutigen Naturlehre; deutsche Ausg. 1883.
- Stobaeus*, eclogarum physicarum et ethicarum libri duo; ed. Heeren. 1792
- Teichmüller*, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, 1876.
- Thomas A.*, Summa c. Gent.
- Trendelenburg A.*, Logische Untersuchungen; 2. Aufl. 1862.
- Turner A.*, Die Kraft und Materie im Raume. Frankf. a. M. 1878.
- Wigand A.*, Der Darwinismus u. d. Naturforsch. Newtons u. Cuviers, 1874.
- Windelband W.*, Geschichte der neueren Philosophie, 1880.
- * *Wundt W.*, System der Philosophie, 1889.
- Würtz*, Atomenlehre.
- Zeller C.*, Die Philosophie der Griechen; 4. Aufl.

Inhalt.

Einleitung.

	Seite
1. Begriff und Aufgabe der Metaphysik	1
2. Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft	11

Die metaphysischen Hauptsysteme.

Erster Abschnitt.

Der metaphysische Materialismus.

A. Die antiken Vertreter desselben.

I. Thales	26
II. Anaximander	29
III. Anaximenes	31
IV. Heraklit	33
V. Die Atomiker. — Epicur. — Die Stoiker	35

B. Die moderne Auffassung.

E. Dühring	48
----------------------	----

Zweiter Abschnitt.

Der metaphysische Pantheismus.

I. Die Eleaten	63
II. Spinoza	68

Dritter Abschnitt.

Der metaphysische Idealismus.

I. Plato	78
II. Hegel	89

Vierter Abschnitt.

Der metaphysische Psychologismus.

	Seite
I. Leibnitz. (Herbart)	105
II. a. A. Schopenhauer	117
b. Eduard v. Hartmann	128
c. Wilhelm Wundt	132
III. J. Frohschammer. — F. v. Feldegg	139

Fünfter Abschnitt.

Der metaphysische Vernunftenergismus.

I. Problemstellung	142
II. Lösungsversuch des metaphysischen Grundproblems	147
III. Die Universalgesetze alles Wirklichen:	
1. Das Gesetz der durchgängigen Concretion	176
2. Das Gesetz der durchgängigen Systematik	178
3. Das Gesetz der durchgängigen Energetik	179
4. Das Gesetz der durchgängigen logischen Determination	180
5. Das Gesetz der durchgängigen Relation	181
6. Das Gesetz der durchgängigen relativen Gleichheit oder der Analogie	182
7. Das Gesetz der durchgängigen Verwandtschaft	183
8. Das Gesetz der durchgängigen relativen Verschie- denheit	184
9. Das Gesetz der durchgängigen Bestimmtheit	184
10. Das Gesetz der durchgängigen Uebereinstimmung	187
IV. Die Bedeutsamkeit des Principis der Vernunftenergie	187



Einleitung.

1. Begriff und Aufgabe der Metaphysik.

Es lassen sich im allgemeinen drei grosse Gebiete des Wirklichen unterscheiden: das Psychische, das Physische und das Metaphysische, und dem entsprechen drei Klassen von Wissenschaften: die Psychologie, die Physik im weiteren Sinne und die Metaphysik. Da diese Wissenszweige sich mit dem, was thatsächlich ist, befassen, zählen sie zu den Realwissenschaften, zum Unterschiede von jenen Disciplinen, die man als Idealwissenschaften bezeichnet. Zu den letzteren gehört besonders die Ethik. Denn dieselbe ist nicht eine Wissenschaft des Seins, sondern des Seinsollenden. Hat sie doch die Normen zu entwickeln und zu begründen, nach denen der Mensch sich zu richten hat, um sittlich gut zu sein. Sie ist daher eine Normativwissenschaft. Aehnlich verhält es sich auch mit der Logik, indem sie nicht das Denken überhaupt, sondern die allgemeingültigen Regeln und Methoden zum Gegenstand hat, nach denen das Denken verfahren muss, wenn es wahr sein soll. Auch gehört hierher die Aesthetik, insofern sie die Gesetze des Schönen zur Darstellung bringt, welche der Kunst zur Richtschnur dienen. Logik, Ethik und Aesthetik sind also Idealwissenschaften, indem sie sich mit dem Seinsollenden oder mit den Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen befassen, während dagegen die Psychologie, die Physik und die Metaphysik Realwissenschaften sind, da sie sich auf das Wirkliche oder Thatsächliche beziehen. Und dieses Thatsächliche, welches diese Wissenschaften zu erforschen suchen,

ist, wie schon ihr Name anzeigt, das Psychische, das Physische und das Metaphysische.

Unter dem Psychischen versteht man im allgemeinen alles dasjenige, was das Seelenleben in sich schliesst. Dasselbe ist besonders dadurch charakterisiert, dass es direkt nur durch innere Wahrnehmung erfasst werden kann. Natürlich kann man vom Psychischen auch durch Reflexion eine Erkenntnis erlangen. Doch ist das nur ein mittelbares Wissen, welches als solches die unmittelbare Erkenntnis, nämlich die Wahrnehmung voraussetzt. Und zwar lässt sich das Psychische nur durch innere Wahrnehmung direct ergreifen, wie z. B. das Empfinden, Fühlen und Percipieren (abgesehen von den dabei stattfindenden physiologischen Vorgängen), ferner das Vorstellen und dessen ideeller Inhalt, das Erinnern, das Vergleichen, Unterscheiden und denkende Verknüpfen, das logische Subsumieren, Folgern und Schliessen, das Generalisieren und Specialisieren, das Streben und Wollen. Das Alles sind psychische Thatsachen, deren wir lediglich durch innere Wahrnehmung unmittelbar bewusst werden können.

Davon ist das Physische specifisch verschieden, indem dasselbe nie innerlich, sondern nur durch die äusseren Sinne percipiert werden kann. Was sonach in den Kreis der äusseren Erfahrung fällt, gehört als solches in das Reich des Physischen. Das letztere umfasst also das Gebiet des äusserlich Wahrnehmbaren, sowie alles dessen, was durch Analyse desselben mittels Experiment und Rechnung oder in exakter Weise gefunden werden kann. Soweit herrscht Uebereinstimmung in der Wissenschaft.

Anders aber verhält es sich, wenn man die Sache vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus betrachtet. Da fragt es sich nämlich: ist das äusserlich Wahrgenommene oder das Physische etwas Objectives oder etwas Subjectives? Das Letztere behauptet der Idealismus, indem nach ihm die äusseren Wahrnehmungsobjekte nur Vorstellungen in uns oder immanente Bewusstseinsinhalte sind. Ist das richtig, dann hört der oben hervorgehobene specifische Unterschied

zwischen dem Physischen und Psychischen auf, indem dann beides zusammenfällt. Denn in dem erwähnten Falle gibt es ja für uns in Wahrheit gar keine äusseren Wahrnehmungsgegenstände und folglich auch nichts Physisches mehr, sondern was man als solches bezeichnet, ist nur scheinbar etwas Aeusseres, in der That aber nichts anderes als etwas Psychisches, da doch das Bewusstsein und seine Vorstellungen, sowie überhaupt alles, was es in sich schliesst, unstreitig in das psychische Gebiet gehören. Auf dem idealistischen Standpunkte also hört die Physik auf, die Wissenschaft der äusseren Natur zu sein; sie wird strenggenommen zu einem Zweige der Psychologie, indem nach der erwähnten Ansicht die äusseren Erscheinungen lediglich Inhalte unseres Bewusstseins sind und wir von dem, was wirklich ausser uns ist, keine Erkenntnis erlangen können. Es dünkt uns desshalb sehr sonderbar, dass heutzutage so viele Naturforscher dem erkenntnistheoretischen Idealismus huldigen, der doch eigentlich das Grab ihrer eigenen Wissenschaft ist. Denn nach dem Idealismus wissen wir ja von der äusseren Natur in Wahrheit nichts; dieselbe ist das unbekannte und unerkennbare Ding an sich. Wir wissen ihm zufolge nur von unsern subjektiven Vorstellungen und über dieselben können wir nicht hinaus, so wenig als wir über unsern eigenen Schatten springen können. Folglich ist nach dem idealistischen Grundprincip eine eigentliche Naturwissenschaft unmöglich¹⁾. Anders dagegen auf dem Boden des

1) Gewöhnlich zieht man freilich diese strenge Folgerung nicht, sondern behauptet trotz aller idealistischen Voraussetzungen die Möglichkeit einer objektiven Naturerkenntnis. So sagt z. B. W. Wundt: „Die Naturwissenschaft hat es mit der äusseren Erfahrung zu thun, wie sie in den äusseren Relationen der Vorstellungsobjekte gegeben ist.“ (System der Philosophie, 1889. S. 463). — Nun sind aber die Vorstellungsobjekte oder das, was wir die äusseren Wahrnehmungsgegenstände nennen, nach Wundt etwas durchaus Subjektives und lediglich unserm Bewusstsein Innewohnendes. Denn er bemerkt ausdrücklich: „Das Vorstellungsobjekt hat aufgehört, reales Objekt zu sein und besitzt nur noch die Bedeutung eines subjektiven Symbols, welches auf ein reales Objekt hinweist.“ (A. a. O. S. 153).

Realismus. Dieser allein besitzt einen festen und klaren Begriff vom Physischen, den wir bereits oben kurz gegeben haben, und nur auf realistischem Standpunkte ist Naturwissenschaft im wahren Sinne des Wortes möglich.

Was sodann den Begriff des Metaphysischen betrifft, so herrscht auch in dieser Hinsicht immer noch Uneinigkeit in der Wissenschaft, indem auch hier der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus sich geltend macht. Die Idealisten nämlich verstehen unter dem Metaphysischen gewöhnlich das transsubjektive Sein überhaupt. Denn alles, was ausserhalb des vorstellenden Subjektes existiert, gilt ihnen als metaphysisch. Darum ist ihnen auch die Frage nach der Realität der Aussenwelt ein metaphysisches Problem; denn sie betrachten die an sich seienden Dinge, welche unabhängig von unserer Anschauung bestehen — vorausgesetzt, dass es solche gibt — als metaphysische Objekte. Die Idealisten vermengen sonach das Metaphysische mit dem, was man gemeinhin das Physische nennt. Und diese Vermengung kommt daher, weil sie von dem Phy-

Folglich sind nach dieser Auffassung die Vorstellungsobjekte, mit denen es die Naturforschung zu thun hat, an sich nichts Anderes, als innere Bewusstseinsgebilde und somit etwas Psychisches. Das gibt übrigens auch Wundt selbst unumwunden zu, indem er sagt: „Nicht die Gegenstände, mit denen die Psychologie sich beschäftigt, sind von denen der Naturforschung verschieden, da die ganze Welt der Vorstellungen beiden gemeinsam ist. Umsomehr scheidet sie der Standpunkt der Betrachtung.“ (A. a. O. S. 289). Es besteht also nach Wundt zwischen der Psychologie und der Naturwissenschaft oder der Physik im allgemeinen kein sachlicher Unterschied, sondern nur ein Unterschied in der Betrachtungsweise. Diese Ansicht ist eine notwendige Folge des idealistischen Charakters seiner äusseren Wahrnehmungslehre. Im weiteren Verlaufe seines erwähnten Werkes aber hält er an diesem idealistischen Standpunkte nicht durchaus fest, sondern ihm gelten die materiellen Elemente und Organismen, mit denen sich die Naturforschung befasst, ebenso als objektiv wie den Realisten. Es zeigt sich also hier ein ähnliches Verfahren wie in der Regel bei den idealistischen Philosophen und Naturforschern: man fängt idealistisch an, fährt realistisch fort und hört realistisch auf.

sischen keinen festen Begriff haben. Darum ist auch ihr Begriff vom Metaphysischen ein willkürlicher. Denn der Begriff des Metaphysischen setzt offenbar den des Physischen voraus. Nun aber gibt es dem Idealismus zufolge eigentlich für uns nichts Physisches. Denn wenn man auch auf idealistischer Seite vom Physischen spricht und darunter die äusseren Wahrnehmungsobjekte versteht, so sind doch diese auf dem betreffenden Standpunkte in Wahrheit nichts Anderes als ideelle Vorstellungen in unserem Bewusstsein und somit psychischer und nicht physischer Natur. Folglich besitzt der Idealismus strenggenommen keinen Begriff vom Physischen und deshalb auch keinen entsprechenden vom Metaphysischen.

Anders verhält sich die Sache wieder auf realistischem Standpunkt. Da sind die in Rede stehenden Begriffe genau von einander unterschieden. Begreift man nämlich nach der kritisch-realistischen Lehre, die wir vertreten¹⁾, unter dem Physischen das durch die äussere Erfahrung und unter dem Psychischen das durch die innere Erfahrung uns Gegebene, so ist unter dem Metaphysischen dasjenige Sein zu verstehen, welches dem Physischen und dem Psychischen principiell zugrundeliegt und dasselbe ursächlich bedingt. Das Metaphysische bildet sonach das Fundament der physischen und psychischen Erscheinungswelt oder die Grundlage der äusseren und inneren Wahrnehmungsobjekte.

Nun fragt es sich zunächst: ob es denn auch wirklich eine solche Grundlage der äusseren und inneren Erscheinungswelt d. h. ein metaphysisches Sein gebe.

Fechner scheint dagegen zu sein, indem er bemerkt: „Wenn man überhaupt fragt, woraus die Welt in letzter Instanz besteht, so ist es Erscheinung (Selbsterschein-

1) Vgl. unsere „Grundfragen der Erkenntnistheorie; Kritik der bisherigen erkenntnistheoret. Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus,“ Mainz, Kirchheim 1887; sowie unsere „Theorie der Gesichtswahrnehmung“ 1891.

ung in Geist und Gott, objektive Erscheinung in der Natur), Gesetze der Erscheinung, Bestimmungen, Verknüpfungen und Verhältnisse der Erscheinungen, welche die Möglichkeit kommender und neuer Erscheinungen einschliessen. Sonst gibt es nichts und dahinter gibt es nichts. Von einer Welt, die nicht sich noch andern erschiene, liesse sich gar nicht reden; es wäre kein Grund, ihre Existenz anzunehmen. Alles, was in der Welt ist, kann daher auch überhaupt blos mit Rücksicht auf die Weise, wie es sich oder andern erscheint, oder unter andern Verhältnissen in einem andern Zusammenhang möglicher Weise erscheinen kann, definiert oder als Verhältnis, Beziehung, Verknüpfung, Bestimmungsmoment, Möglichkeit von Erscheinungen gefasst werden, denn ohne diese ist es nichts. Man kann dieses Nichts vielfach benennen, es bleibt ein Nichts. Der Geist ist nur, indem und sofern er sich selbst erscheint, und wenn er schläft, sofern er doch das Vermögen behält, sich selbst wieder zu erscheinen; die Materie ist nur, indem und sofern sie durch Sehen, Tasten objektiv erscheint oder doch unter geeigneten Umständen erscheinen kann . . . Die Ansicht, dass nichts real existiere als Erscheinung und was sie in angegebenen Sinne bindet und übersteigt, alles Ding an sich aber, was man hinter der Erscheinung suchen mag, ein Nichts, ein Unding, wesenloses Wesen sei, ist so wahr und ausgemacht, an sich gewiss und zweifelsfrei als irgend ein Satz der Mathematik; es ist nicht etwa eine willkürliche Behauptung, eine Hypothese, die wahr und nicht wahr sein kann, sondern ein identischer Satz¹⁾.

Hiezu bemerken wir: die letztere Behauptung ist offenbar zu weitgehend; denn wenn es wahr wäre, dass die in Rede stehende Ansicht ein identischer Satz und so zweifellos sei als irgend ein Satz der Mathematik, dann wäre es unbegreiflich, weshalb trotzdem so viele hervorragende Denker und Gelehrte das Gegenteil davon angenommen haben.

1) G. Th. Fechner, Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. 1855. S. 94. 98.

Indes abgesehen davon, so ist auch an sich die betreffende Behauptung unrichtig. Denn ein identischer Satz ist nur dann vorhanden, wenn sein Subjekt und Prädikat derart eins sind, dass das letztere nichts Weiteres enthält als das erstere und umgekehrt. Das trifft jedoch hier keineswegs zu; denn in dem Begriffe der „Erscheinung“ liegt durchaus nicht als wesentliches Moment die Behauptung eingeschlossen: Dass nur sie allein real existiere, nicht aber Dinge an sich, sondern der Begriff „Erscheinung“ besagt nichts weiteres, als dass etwas erscheint. Alles Andere ist synthetische Zuthat und lässt sich nicht aus diesem Begriffe analytisch ableiten, sondern muss sonstwie bewiesen werden.

Indes etwas Wahres enthält die obige Ansicht Fechner's. Sie ist nämlich insofern richtig, als es für uns, d. h. für unsere Erkenntnis, nichts gibt, was nicht in irgend einer Weise, sei es direkt oder indirekt, sich uns offenbart oder erscheint. Denn wir können kein Ding erkennen, ohne dass es uns irgendwie sich kund gibt. Ein in jeder Hinsicht uns verschlossenes, absolut an sich seiendes, d. h. in gar keiner Beziehung zu uns stehendes Wesen ist für unsere Erkenntnis so viel wie nichts. Allein daraus folgt nicht, dass es hinter den Erscheinungen nichts geben kann oder gibt, das uns unenthüllt bleibt; es folgt nicht, dass nur das Erscheinende real existirt; denn wenn auch ein Wesen für uns nichts ist, so kann es doch für sich etwas sein.

Das gibt indes im weiteren Verlaufe seines Werkes Fechner selbst zu, indem er später bemerkt: „Im Uebrigen aber wird nichts hindern, allem, was nur als Grenzvorstellung des wirklich Erscheinenden, doch jenseits aller Möglichkeit der wirklichen Erscheinung liegt, statt des Namens eines physisch Wirklichen den eines metaphysisch Wirklichen zu geben (was zuletzt Sache der Definition ist); und also falls eine so grosse Verschärfung der Sinne absolut nicht möglich wäre, um die Atome je als das, was sie sind, d. h. in ihrer Discretion zu sehen und zu fühlen, solchen nur eine metaphysische statt physische Wirklichkeit beizulegen. Das Aufsuchen solcher metaphy-

sischen Realitäten belohnt sich jedenfalls durch die fruchtbaren und klaren Folgerungen für die physische Realität selbst, die wir darauf zu begründen wissen und rechtfertigt sich nach Massgabe als es der Fall ist. Hier läge von gewisser Seite eine Annäherung an die bisherige Philosophie, deren metaphysische Realität auch nicht mit der gemeinen sinnlichen zusammenfällt und worin sie Fundament und Abschluss der gemeinen sucht. Nur mit dem Unterschied, dass die unsere nichts hinter, vor oder über der gemeinen erfassbaren Wirklichkeit mit der Bedeutung sein soll, dass diese zu einem leeren Schein erniedrigt und verflüchtigt würde, sondern die gedankenmässige Grenze der erfassbaren Wirklichkeit selbst, eine Grenze, von und zu der ein Fluss der Vorstellung und des Schlusses durch die erfassbare Wirklichkeit geht“¹⁾.

Damit sind wir mit Fechner einverstanden; denn einerseits gibt er hier die Existenz des Metaphysischen zu und andererseits gilt auch uns die erfassbare Wirklichkeit nicht als leerer Schein, sondern als Realität, aber nicht als die einzige Realität, die besteht, sondern als eine an sich secundäre Realität, welcher das Metaphysische als primäre Realität oder als Wurzel und Fundament zugrundeliegt. Für unser Erkennen freilich ist das zeitlich Primäre die Erscheinungswelt, das Metaphysische dagegen das Secundäre; denn das Physische liegt uns näher als das Metaphysische. Aber an sich oder die Sache ontologisch betrachtet gilt das umgekehrte Verhältnis. Denn das unseren Sinnen Erscheinende oder das Physische ist unstreitig ein Product und setzt als solches kraft des Causalprinzips einen Produzenten voraus, und dieser ist eben in letzter Instanz das Metaphysische. Somit ist die Existenz des Physischen ein Beweis für die Existenz des Metaphysischen, indem das erstere durch das letztere bedingt ist. Das Physische hat das Metaphysische zur Basis.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun die Aufgabe der Metaphysik, sowie ihr Verhältnis zur Physik im

1) Fechner, a. a. O. S. 104 f.

weitesten Sinne des Wortes, so dass auch die Psychologie oder die Physik des Seelenlebens darunter fällt. Die Metaphysik nämlich will die Principien oder die Wurzeln des Seienden bloslegen, weshalb sie auch als die Wissenschaft von den Principien des Seins definiert wird. Sie will den tieferen realen Grund erforschen, welcher die in der äusseren und inneren Erfahrung uns gegebenen Erscheinungen möglich und deren Verkettung notwendig macht. Ihr Hauptstreben ist deshalb darauf gerichtet, den allgemeinen causalen Zusammenhang der Dinge möglichst zu begreifen d. h. die Fundamentalbedingungen zu eruieren, unter denen ein solcher Zusammenhang sich erklären lässt. Denn dass ein durchgängiger Causalnexus thatsächlich in der Welt stattfindet, steht ausser Frage. Nichts spricht dagegen, Alles dafür: sowohl die Erfahrung als das Denken, das Experiment und die Vernunft. Darin sind deshalb Naturwissenschaft und Philosophie durchaus einig. Denn beiden ist die Welt ein Kosmos oder ein allumfassendes System, in welchem Eines durch das Andere bedingt, Eines mit dem Anderen verkettet ist. Ja die Welt gleicht gewissermassen einem ungeheuren Netze, in dem die einzelnen Wesen die Knotenpunkte bilden und alle durch die Beziehungen, in denen sie zusammen stehen, mit einander verknüpft sind. Denn an welchem Punkte immer man dieses Netz anfassen mag, nirgends stösst man auf einen absoluten Riss, sondern überall kommt man gleichsam auf Maschen, durch welche die mannigfachen Vorgänge und Dinge gegenseitig zusammenhängen. Es entsteht daher für den denkenden Geist die grosse Frage: wie ist dieser universelle Zusammenhang aller Dinge möglich? Unter welchen Bedingungen lässt er sich begreifen? Oder worin besteht der Urgrund der Welt? Die Lösung dieses wichtigen Problems bildet die vorzüglichste Aufgabe der Metaphysik.

Eben dadurch unterscheidet sich auch die letztere von der Physik im allgemeinen oder der Naturwissenschaft überhaupt, sowie von der Psychologie. Allerdings erforschen auch diese Wissenschaften den Causalzusammenhang der

äusseren und inneren Erscheinungen. Aber sie thun dies nur erstens in beschränkter Weise, jede auf ihrem speziellen Gebiete, während die Metaphysik auf das Ganze der Welt gerichtet ist. Und zweitens bleiben sie bei den nächsten Ursachen oder den besonderen Gesetzen des Geschehens stehen, indes die Metaphysik auf die letzten, beziehungsweise ersten Ursachen und die allgemeinen Bedingungen alles Seins zurückgeht. Die Metaphysik ist deshalb eine Ergänzung der Physik und der Psychologie: sie setzt die wissenschaftliche Arbeit dieser Disciplinen weiter fort und sucht sie mehr und mehr zu vollenden. Die Metaphysik dringt daher tiefer in den Schacht der Welt ein als die erwähnten Wissenschaften und ihr Blick ist universeller als derjenige der letzteren. Aber sie setzt dieselben voraus; denn erst müssen wir das Physische (im weitesten Sinne des Wortes) wenigstens der Hauptsache nach erkannt haben, bevor wir das Metaphysische richtig erfassen können. Nur durch die Schale dringt man zum Kern. Darum hat die Metaphysik sich auf der Physik und der empirischen Psychologie, sowie überhaupt auf den Einzelwissenschaften aufzubauen. Die Metaphysik ist leer ohne die besonderen Wissenschaften, diese aber sind in gewisser Beziehung, nämlich in den principiellen Fragen, blind ohne jene.

Man hat zwar schon oft behauptet: die Metaphysik bilde die Grundlage für die anderen Wissenschaften. Das ist jedoch nach dem Erörterten nicht zutreffend, sondern das Umgekehrte ist richtig. Zwar ist es wahr, dass die Metaphysik die Fundamentalwissenschaft ist, aber nicht in dem Sinne, in welchem man es häufig versteht. Gewöhnlich nämlich fasst man diesen Ausdruck so, als ob die Metaphysik die Voraussetzung für die übrigen Wissenschaften sei. Das ist sie indes nicht, vielmehr findet das entgegengesetzte Verhältnis statt. Diejenigen, welche die in Rede stehende Ansicht hegen, verwechseln hier den Gegenstand der Wissenschaft mit ihrer Methode, oder den *modus essendi* mit dem *modus cognoscendi*. Beide decken sich keineswegs. Denn es kann etwas dem Sein nach das Prius für ein An-

deres bilden, aber dennoch für unser Erkennen das Posterius sein. Und so ist es in der That hier der Fall. Das Metaphysische oder das Objekt der Metaphysik ist zwar an sich das Fundament für das Physische und überhaupt für das Empirische und insofern d. h. ihrem Gegenstande nach ist die Metaphysik Fundamentalwissenschaft; aber sie ist es nicht in methodologischer Hinsicht oder als Wissenschaft.

2. Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft.

Wir kommen nun an die Frage: ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? und wie ist sie möglich? Diese Frage dürfte Manchem, der sich nur mit der alten herkömmlichen Schulphilosophie beschäftigt, sonderbar oder doch wenigstens überflüssig erscheinen, weshalb sie auch in den meisten landläufigen metaphysischen Compendien gar nicht oder nur sehr oberflächlich behandelt wird. Aber dennoch ist sie, wie die Kenner der neueren Philosophie recht wohl wissen, von nicht geringer Wichtigkeit und Bedeutung. Gibt es ja bis zur Stunde weitverbreitete philosophische Richtungen, welche die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft principiell in Abrede stellen, wie der Empirismus, der Positivismus und der Skepticismus. Vielfach gilt besonders auch der Kantische Kriticismus als Hauptgegner aller Metaphysik. Das letztere ist nun freilich nicht ganz richtig. Denn Kant hat keineswegs alle und jede Metaphysik schlechweg verworfen und als unmöglich erklärt. Hat er doch selbst „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783), ferner eine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1786), sowie „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1787) herausgegeben. Kant war also nicht jeder Metaphysik abhold, wohl aber ein entschiedener Feind der gewöhnlichen dogmatistischen Schulmetaphysik. Dieser sprach er rückhaltlos den Charakter der Wissenschaftlichkeit ab und von ihr behauptete er, sie habe seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts gethan. An ihre Stelle müsse daher die

kritische Metaphysik treten, von welcher er Folgendes bemerkt: „Was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: Denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zugrundeliegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft. — Metaphysische Erkenntnis muss lauter Urtheile a priori enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen; — und zwar nicht nur analytische, sondern synthetische Urtheile a priori.

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmässig so lange suspendiert, bis sie die Frage: wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich? genugthuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Creditiv, welches sie vorzeigen müssten, wenn sie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben können sie nichts Anderes erwarten als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens, abgewiesen zu werden“ ¹⁾.

Nach Kant liegt also das Metaphysische „jenseits der Erfahrung“ und kann deshalb nicht empirisch, sondern nur a priori d. h. aus reinem Verstande oder reiner Vernunft erkannt werden.

Hören wir nun, was derselbe Philosoph in demselben Werke hinsichtlich der apriorischen oder der reinen Vernunfterkennntnis und der aposteriorischen oder der Erfahrungserkenntnis sagt: „Das Resultat der ganzen Kritik

1) Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. (Ausgabe v. Rosenkranz 1838) S. 15. 16. 25. 26. 31.

ist: dass uns Vernunft durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre . . . Der Satz aller echten Idealisten, von der Eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit. Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: alle Erkenntnis von Dingen aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“¹⁾.

Wenn wir diese letztere Behauptung Kant's mit seiner oben gegebenen Bemerkung rücksichtlich der Aufgabe der Metaphysik vergleichen, so lassen sich beide Aeusserungen wohl schwerlich mit einander vereinbaren. Denn wenn es einerseits richtig ist, dass „nur in der Erfahrung Wahrheit und alle Erkenntnis von Dingen aus blossem reinen Verstand oder reiner Vernunft nichts als lauter Schein ist,“ und wenn andererseits die Metaphysik, wie gleichfalls Kant betont, wirklich nur Erkenntnisse aus reinem Verstande und reiner Vernunft, aber keine Erfahrungserkenntnisse enthält, dann folgt doch offenbar daraus, dass die Metaphysik eine blosser Scheinwissenschaft und als echte Wissenschaft unmöglich ist.

Diese Conclusion haben auch in der That der Empirismus und der Positivismus gezogen, indem beide, auf Grund des Kantischen Axioms: „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit,“ die Metaphysik für unmöglich erklärten und sie darum aus der Corona der Wissenschaften ausschlossen. Man betrachtet daher auf dieser Seite alle metaphysischen Versuche als blosser „Hirngespinnste“, als „luftige Phantasiegebilde,“ als pure „Begriffsdichtungen,“ als „wissenschaftliche Romane“ oder als „imaginäre Gedankensysteme“

1) Kant, a. a. O. S. 137. 154.

und sieht deshalb auf sie mit souveräner Verachtung herab.

Was ist nun aber von dem bezüglichen Erfahrungsprincip zu halten? Ist es richtig oder nicht? Und wenn es etwa richtig ist, wie steht es dann mit der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik? Darauf erwiedern wir: es ist einzuräumen, dass wir ohne jegliche Erfahrung von einer Sache auf natürlichem Wege nichts wissen können. Denn die reine Vernunft oder das blosse, empirielose Denken, auch wenn es noch so logisch ist, kann uns weder über die Existenz noch über die Beschaffenheit eines Gegenstandes Aufschluss geben, falls es sich nicht auf Erfahrung stützt. Durch blosses Denken lässt sich nur über das mögliche, beziehungsweise unmögliche Sein etwas Sicheres aussagen, nicht aber über das reale oder wirkliche Sein. Da nämlich möglich dasjenige ist, was sich nicht selbst widerspricht, unmöglich aber alles, was mit sich selbst in unlösbarem Widerspruche steht, so genügt das rein logische Princip des Widerspruches, um über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Behauptung zu entscheiden. Ob aber etwas wirklich ist oder wirklich war, darüber lehrt uns die Vernunft rein für sich nichts, sondern das lässt sich nur auf Grund von bestimmten Erfahrungsthatfachen eruieren, da man aus dem blossen Denken oder dem blossen Begriffe eines Dinges nicht die Existenz oder die Realität desselben „herausklauben“ kann.

Soweit hat also der Kriticismus, der Empirismus und der Positivismus recht; dies ist das Wahrheitsmoment, welches diese philosophischen Richtungen enthalten. Aber sie gehen zu weit, wenn sie infolge dessen der Metaphysik die wissenschaftliche Existenzberechtigung und überhaupt die Möglichkeit absprechen. Denn es gibt ja nicht nur eine unmittelbare, sondern auch eine mittelbare Erfahrung. Es kann nämlich etwas sich uns kund thun, ohne dass es selbst direct sich uns darstellt und unmittelbar von uns wahrgenommen wird, sondern durch das Medium eines Anderen, mit dem es in Verbindung steht. Wir schliessen in diesem Falle von dem Einen auf das Andere.

Von dieser Art nun ist eben das Metaphysische. Dasselbe tritt zwar nicht direct in den Kreis unserer Erfahrungen, wohl aber indirect: nämlich durch das Physische, das eine Wirkung von jenem ist. Ja im Physischen im weitesten Sinne des Wortes, wozu auch das Psychische gehört, oder in den Erscheinungen der äusseren und inneren Erfahrung, offenbart sich uns das Metaphysische. Das erstere bildet also die Brücke zu dem letzteren. Ohne jenes könnten wir zu diesem nicht gelangen. Demnach fusst auch die Metaphysik auf der Erfahrung, und es ist unrichtig, wenn Kant ihre Quelle lediglich in der reinen Vernunft oder im blossen Verstande sucht. Allerdings ist die Metaphysik keine blosse Erfahrungswissenschaft, aber sie beruht doch auf der Erfahrung, indem sie sich auf der Physik und empirischen Psychologie aufzubauen hat. Damit schwindet auch der Einwurf des Empirismus und des Positivismus gegen die Möglichkeit der Metaphysik. Beide nämlich gehen von der Voraussetzung aus, dass das Metaphysische gänzlich ausser aller Erfahrung liege. Wäre das richtig, dann könnte allerdings von einer Metaphysik als Wissenschaft keine Rede sein. Allein die genannte Voraussetzung ist, wie wir eben gesehen haben, irrig und damit auch die daraus gezogene Folgerung.

Aehnlich erledigt sich ein anderer Einwand, den man von der Transcendenz des Metaphysischen hernimmt. Man sagt nämlich: Das Metaphysische ist transcendent und darum für uns unerkennbar, und somit Metaphysik unmöglich.

Darauf bemerken wir: es ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Absolut-Transcendenten und dem Relativ-Transcendenten. Absolut-transcendent ist dasjenige, was zu uns in gar keiner Beziehung steht, was sich weder unmittelbar noch mittelbar uns kundthut. Dieses ist in der That für uns unerkennbar. Denn wie sollen wir etwas von ihm erkennen, wenn es sich uns in gar keiner Weise offenbart? Anders dagegen verhält es sich mit dem Relativ-Transcendenten d. h. mit jenem Sein, das wohl in gewisser Hinsicht

für uns jenseits liegt, aber nicht in jeder Beziehung. Und dahin zählt eben das Metaphysische. Denn dieses ist nicht wie die Platonischen Ideen etwas von der Erscheinungswelt durchaus Getrenntes, sondern den Erfahrungsdingen immanent, indem es deren Grundlage bildet, und gerade durch dieselben steht es zu uns in realer Beziehung. Es offenbart sich uns zwar nicht direct, wie die von uns wahrgenommenen Erscheinungen, und ist darum wohl für unsere Sinne transcendent; aber es ist nicht absolut-transcendent, denn es bekundet sich uns doch durch seine Wirkungen, nämlich durch die Erfahrungsdinge, welche es principiell bedingt, und bietet dadurch unserem Verstande eine Handhabe, mittels des Causalgesetzes aus seinen Wirkungen auf es selbst zurückzuschliessen.

Die Möglichkeit der Metaphysik beruht sonach weder auf der blossen (äusseren und inneren) Erfahrung, noch auf dem blossen, apriorischen Denken oder der reinen Vernunft (wie Kant meinte), sondern ist durch Beides bedingt, indem sie aus der, unter der Leitung des Causalgesetzes sich vollziehenden, denkenden Bearbeitung der äusseren und inneren Erfahrung hervorgeht.

Nun könnte man uns freilich die Behauptung Kant's entgegensetzen, dass das Causalgesetz nur innerhalb der Erscheinungs- oder Sinnenwelt Geltung habe und darum nicht über dieselbe hinausführe. So bemerkt er z. B. in der „Kritik der reinen Vernunft“ bei der Besprechung des kosmologischen Arguments des Daseins Gottes: „Ich habe kurz vorher gesagt, dass in diesem kosmologischen Argumente sich ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen verborgen hatte, welches die transcendente Kritik leicht entdecken und zerstören kann. — Da befindet sich denn z. B. der transcendente Grundsatz: vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der blos intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität hervorbringen, und der Grundsatz

der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauches, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinauszukommen“¹⁾).

Nach Kant soll also der transcendente Grundsatz: vom Zufälligen (d. h. Gewirkten) auf eine Ursache zu schliessen, nur in der Sinnenwelt von Bedeutung sein, ausserhalb derselben aber habe er auch nicht einmal einen Sinn. Dagegen bemerken wir: erstens ist diese Einschränkung des Causalgesetzes lediglich auf die Sinnen- oder Erscheinungswelt keineswegs gerechtfertigt; denn die Vernunft verlangt nicht blos für eine gewisse Klasse von Dingen eine entsprechende Ursache, sondern für jede Wirkung, sie mag sinnlich oder nichtsinnlich sein. Das Causalgesetz lautet daher ganz allgemein: keine Wirkung, kein Geschehen, kein Vorgang ohne eine genügende Ursache; denn *ex nihilo nihil fit*. Wo immer also etwas geschieht, muss eine hinreichende Ursache dafür angenommen werden. Das fordert durchaus die Vernunft. Es ist daher eine unberechtigte Willkür, dieses Gesetz nur auf die Sinnenwelt einzuschränken.

Indes hat zweitens sogar Kant selbst seinen in Rede stehenden Grundsatz thatsächlich in seinen Erörterungen nicht aufrecht erhalten. So vor allem bei der Annahme von Dingen-an-sich. Denn er ist zu dieser Annahme nur durch einen Schluss von den Erscheinungen gekommen. Er ging nämlich davon aus, dass die Materie (Inhalt) der Erscheinungen oder die Sinnesempfindungen den Charakter des Unsgegeben-seins an sich tragen. Denn nach dem Zeugnis unseres Bewusstseins verhält sich unsere erkennende Vernunft hinsichtlich der Empfindungen passiv; dieselben sind in ihr gewirkt und nicht von ihr produciert. Woher stammen sie also? Da sie unserem Bewusstsein gegeben sind, — schloss Kant — so muss etwas existieren, welches sie ihm gibt.

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausz. von Rosenkranz) S. 474.

Dieses Etwas aber kann nicht im Gebiete der Erscheinungen liegen; denn letztere resultieren ja erst nach Kant aus den Empfindungen. Folglich muss das Etwas, das uns die Empfindungen „gibt“ oder sie in uns bewirkt, derart sein, dass es nicht selbst Erscheinung ist, sondern den Erscheinungen als Grund voraufliegt. Und dieses den Erscheinungen zugrundeliegende, sie verursachende Etwas ist das Ding-an-sich¹⁾.

Kant hat also von den in uns gewirkten Sinnesempfindungen oder Erscheinungen auf das Dasein der Dinge-an-sich als deren „Ursache“ geschlossen²⁾, obschon die Dinge-an-sich nicht zur Sinnenwelt gehören, sondern, wie er selbst betont, etwas „Uebersinnliches“ sind. Folglich hat hier Kant selbst von dem Causalgesetz einen metaphysischen Gebrauch gemacht und damit dessen Einschränkung auf das Gebiet der Erscheinungen aufgehoben.

Ferner hat er dieses auch rücksichtlich des höchsten Wesens gethan, indem er bemerkte: „Wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen thut), als eine notwendige Hypothese, den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädicate, der Substanz, Ursache u. s. w. denkt, (welches man thun muss, weil die Vernunft in der

1) Näheres in unseren „Grundfragen der Erkenntnistheorie“, 1887. (Mainz, Kirchheim) S. 234 ff. — Vgl. auch Kuno Fischer, Kritik der Kantischen Philosophie, 1883. S. 17.

2) Vgl. Kritik der rein. Vern. 1. Aufl. S. 234. — Ferner Prolegomena S. 45: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondierte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen d. h. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren.“

Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann, und welches man auch füglich thun kann, ohne in den Anthropomorphismus zu geraten, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädicate blosser Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben): so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Causalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädicieren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft, beizulegen. Denn, was das Erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Ansehung aller möglichen Erfahrung, in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein solches Princip muss ihr durchgängig vorteilhaft sein, kann ihr aber nirgends in ihrem Naturgebrauche schaden; zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältniss desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund der Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. h. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältniss anzeigt, das die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat; um darin Alles im höchsten Grade vernunftmässig zu bestimmen . . . Dass alle Naturnotwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern voraussetzt, und die unbedingte Notwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ur-

sache gesucht werden muss, die Causalität derselben aber wiederum, wenn sie bloß Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittle der theologischen Idee vom Fatalismus los, sowohl einer blinden Naturnotwendigkeit in dem Zusammenhang der Natur selbst, ohne erstes Princip, als auch in der Causalität dieses Principes selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transcendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen ausser dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen“¹⁾.

Wir haben absichtlich diese Aeusserungen Kant's, welche er zwei Jahre nach der ersten Veröffentlichung seiner „Kritik der reinen Vernunft“ in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ gemacht hat, hier deshalb ausführlich wiedergegeben, weil die modernen Kantianer sich gewöhnlich nur an seine negativ-kritischen Ausführungen gegen die Metaphysik anklammern und daraus gegen die theistische Weltanschauung Kapital zu schlagen suchen. Wie sehr aber Kant dieser Richtung abhold war, leuchtet aus seinen oben angeführten Worten deutlich hervor, indem er hier entschieden den Theismus vertrat, und zwar nicht nur als Forderung der praktischen, sondern auch der theoretischen Vernunft. Denn er geht in seiner Erörterung von der Thatsache der durchgängigen Bedingtheit aller Wesen der Sinnenwelt aus und schliesst daraus auf die Existenz eines von der letzteren verschiedenen, aber dieselbe bedingenden absoluten Wesens, dem er mit Rücksicht auf die Welt „Causalität der Vernunft“ und höchste Intelligenz zuschreibt. Folglich hat Kant auch hier von dem Causalgesetz unstreitig metaphysischen Gebrauch gemacht

1) Kant, Prolegomena, S. 133 f. u. 140.

und dessen Anwendung keineswegs lediglich auf die Sinnenwelt eingeschränkt. Damit aber hat er seinen Einwand gegen das kosmologische Argument des Daseins Gottes selbst aufgehoben.

Freilich nahm er nur eine analoge Erkenntnis des Metaphysischen unsererseits an, indem er bemerkt: „Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittels dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich Alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig“¹⁾. Wir stimmen dieser Auffassung insofern bei, als wir von dem Metaphysischen in der That nur aufgrund des Physischen und Psychischen oder durch die Erfahrungswelt auf natürlichem Wege eine Erkenntnis gewinnen können. Denn da wir das Metaphysische nur nach Massgabe des Physischen und Psychischen, d. h. aus seinen Producten in der Erscheinungswelt, zu erfassen vermögen, erlangen wir von ihm nur eine relative, aber keine absolute, nur eine annähernde, aber keine völlig adäquate, nur eine begriffliche, aber keine anschauliche Erkenntnis. Das ergibt sich einestheils aus der Natur der Sache und andernteils aus der Natur unseres Erkenntnisvermögens. Weil nämlich das Metaphysische uns nicht unmittelbar gegeben ist, sondern wir zu ihm nur mittels des Physischen und Psychischen gelangen können, so ist unsere Erkenntnis von ihm durch dieses bedingt und darum relativ, d. h. wir vermögen das Metaphysische nur so weit zu erfassen, als es sich uns im Physischen und Psychischen kund gibt.

Dazu kommt dann noch die natürliche Beschränkt-

1) Prolegomena, S. 132 f.

heit und Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens. Infolge dieser besitzen wir eigentlich überhaupt keine absolute Erkenntnis, nicht einmal von dem Physischen und Psychischen, obschon dieses uns unmittelbar in den Erscheinungen gegeben ist, und noch viel weniger von dem Metaphysischen, zu dem wir nur mittelbar gelangen. Denn da wir selbst durch und durch bedingt und relativ sind, so ist es natürlich auch unsere Erkenntnis und speziell unsere metaphysische Erkenntnis. Darum erkennen wir auch das Absolute nicht in absoluter Weise, d. h. so wie es rein an und für sich ist, sondern nur in relativer Weise. Aber es wäre offenbar falsch, wenn man daraus den Schluss ziehen wollte, dass uns deshalb die Erkenntnis des Absoluten überhaupt unmöglich sei.

Diesen Schluss hat thatsächlich der Positivismus und Agnosticismus gezogen. So sagt z. B. der Vater des ersteren, August Comte: „Jede theoretische Vorstellung macht der Reihe nach drei Stadien durch: erstens das theologische oder fictive, zweitens das metaphysische oder abstracte, drittens das positive oder reelle. Das erste ist immer provisorisch, das zweite ist ein reines Uebergangsstadium. Das dritte ist allein definitiv. Dieses letztere unterscheidet sich von den beiden anderen thatsächlich dadurch, dass es das Relative an die Stelle des Absoluten setzt, indem es endlich das Forschen nach Ursachen durch das Studium der Gesetze ersetzt“¹⁾. Darum lautet nach Comte das Grundaxiom des Positivismus: „Tout est relatif, voilà le seul principe absolu“²⁾.

Vorsichtiger bemerkt in dieser Beziehung der berühmte Schüler Comte's, E. Littré: „Auf dass kein Zweifel darüber übrig bleiben könne, wie man über erste und Endursachen zu denken hat, und damit der Leser imstande sei, leicht

1) A. Comte, Catéchisme positiviste; 2. édit. p. 153.

2) Diesen Satz hatte Comte schon im Jahre 1817 im 2. Heft des 3. Bandes von L'Industrie als Mitarbeiter St. Simon's entwickelt. Vgl. Revue Occidentale, 1884, Janv. p. 120. — H. Gruber, August Comte, der Begründer des Positivismus. 1889, S. 42.

und selbständig in einer so wichtigen und entscheidenden Sache sich ein Urteil zu bilden, muss man ganz deutlich reden und jede Möglichkeit eines Missverständnisses ausschliessen. Diejenigen, welche etwa glauben, dass die positive Philosophie irgend etwas hierüber leugne oder behaupte, befinden sich im Irrtum. Dieselbe leugnet nichts und behauptet nichts. Denn sowohl leugnen als behaupten hiesse erklären, dass man irgend eine Kenntnis vom Ursprung und Ziel der Dinge besitze. Augenblicklich steht nur so viel fest, dass die zwei Enden der Dinge uns unzugänglich sind und nur, was dazwischen liegt — in der Schulsprache nennt man es das ‚Relative‘ — uns angehört“¹⁾. „Alle Wissenschaft ist auf das Relative beschränkt“²⁾. Nach dem Positivismus also ist uns die Erkenntnis des Absoluten durchaus unmöglich, und die Pflege der Metaphysik ein heutzutage überwundener unwissenschaftlicher Standpunkt.

Diese positivistische Grundanschauung beruht jedoch auf einem grossen Fehlschluss. Sie geht nämlich von der Voraussetzung aus, dass unsere Erkenntnis nur relativ ist und folgert daraus, dass wir daher nur das Relative zu erkennen vermögen. Das Falsche dieser Conclusion liegt darin, dass hier eine Beschaffenheit des Erkennens im Handumdrehen zu dem ausschliesslichen Object des Erkennens gemacht wird. Das ist aber gerade so verkehrt, wie wenn Einer argumentieren wollte: alle wahre Erkenntnis muss logisch richtig sein; folglich können wir nur das Logisch-richtige erkennen. Als ob wir nicht auch das logisch Falsche zu erkennen imstande seien. — Wenn man also auch einräumt, dass unsere Erkenntnis relativ ist, so geht daraus doch keineswegs hervor, dass wir nur das Relative erkennen. Denn man kann ja auch das Absolute in relativer Weise erfassen, ohne dass es dadurch aufhört absolut zu sein. Der Modus unserer Erkenntnis ändert am Gegenstand derselben nichts. Denn so wenig das Relative dadurch, dass

1) E. Littré, Paroles de philosophie positive, 1859, S. 33.

2) E. Littré, La Philosophie positive, XV. 164.

es in absoluter d. h. durchaus vollständiger Weise erkannt wird, absolut wird: ebenso wenig wird das Absolute dadurch, dass es in relativer d. h. beschränkter Weise erkannt wird, relativ.

Hiermit haben wir den erkenntnistheoretischen Grundfehler des Positivismus und des ihm verwandten Agnosticismus blosgelegt. Wir geben zu, dass unsere Erkenntnis, zumal auf dem metaphysischen Gebiete, relativ und beschränkt ist; allein daraus folgt keineswegs die Berechtigung, alle und jede Metaphysik als unwissenschaftlich zu verwerfen, indem ja auch die relative Erkenntnis immerhin eine Erkenntnis ist. Uebrigens kommt auch den Naturforschern auf ihrem Gebiete nur ein beschränktes, relatives und kein absolutes Wissen zu und dasselbe ist der Fall bei allen anderen Wissenschaften. Gibt es doch keine einzige absolute oder durchaus vollkommene und vollendete Wissenschaft auf Erden. So wenig man nun den übrigen Wissensdisciplinen, obschon sie alle mehr oder minder beschränkt und relativ sind, deshalb den wissenschaftlichen Charakter abspricht: ebenso wenig ist man hiezu der Metaphysik gegenüber aus diesem Grunde berechtigt.

Im Vorstehenden haben wir die Möglichkeit der Metaphysik dargethan, sowie die bezüglichlichen Einwände ihrer Gegner geprüft und in ihrer Haltlosigkeit nachgewiesen. Desgleichen haben wir die Aufgabe der Metaphysik besprochen und dieselbe in die prinzipielle Frage zusammengefasst: wie ist der universale Zusammenhang aller Dinge möglich? oder unter welchen Bedingungen lässt er sich begreifen? Mit anderen Worten: worin besteht der Urgrund der Welt? oder was ist das, was die Welt im Innersten zusammenhält?

Auf diese Cardinalfrage wurden im Laufe der Zeit verschiedene Antworten gegeben, je nach dem Standpunkte, von dem man die Welt betrachtet hat. Die Einen nämlich gingen in ihrer metaphysischen Forschung von der äusseren sinnlichen Wahrnehmung aus; denn da der menschliche Blick zuerst nach aussen gerichtet ist, so lag dieser Weg

zunächst und wurde auch geschichtlich vor allem betreten. So entstand der metaphysische Materialismus mit seinen verschiedenen Formen. Dieser beherrschte eine Zeit lang die philosophischen Köpfe, konnte aber nicht auf die Dauer befriedigen.

Nachdem man endlich das Ungenügende dieses Standpunktes erkannt hatte, kehrte man denselben um und lenkte nun den Blick nach innen, auf den denkenden Geist, um von da aus eine principielle Welterklärung zu gewinnen. Und das Ergebnis davon war einerseits der metaphysische Pantheismus und andererseits der metaphysische Idealismus oder Logismus.

Da aber auch diese Versuche nicht recht glückten, so wandte man im Laufe der Zeit andere, seelische Factoren an, um durch sie das Welträtsel zu lösen. Wir fassen daher diese Gruppe von Erklärungsversuchen unter dem Namen des „metaphysischen Psychologismus“ zusammen.

Wir werden jedoch im Folgenden sehen, dass auch durch sie das Grundwesen alles Seienden nicht richtig bestimmt wurde und stellen ihnen daher den metaphysischen Vernunft-Energismus entgegen. Wir wollen nun diese verschiedenen Standpunkte in ihren Grundzügen zur Darstellung bringen und sie auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen.

Die metaphysischen Hauptsysteme.

Erster Abschnitt.

Der metaphysische Materialismus.

A. Die antiken Vertreter desselben.

Unter dem metaphysischen Materialismus versteht man jene Weltauffassung, der gemäss der Urgrund alles Seienden die Materie oder der Stoff ist. Man beachte wohl: wir sagen der Urgrund alles Seienden, also nicht etwa blos der körperlichen Dinge, sondern auch der geistigen Erscheinungen. Denn wer behauptet, dass der äusseren Körperwelt die Materie als einheitliches Princip zugrundeliege, der gehört deshalb noch keineswegs zu den metaphysischen Materialisten. Diese gehen weiter, indem sie lehren, dass die Materie das Grundwesen von allem Wirklichen sei. Ihr Lösungswort lautet daher: es gibt nur materielle Substanzen, und auch die geistigen Erscheinungen sind nur Producte derselben; das Weltprincip ist die Materie.

I. Thales.

Diese Anschauung vertraten vor allen die älteren jonischen Naturphilosophen. Da bei ihnen jedoch das Bewusstsein des Gegensatzes von Geist und Körper noch nicht vorhanden war, so zählt man sie gewöhnlich nicht zu den Materialisten, sondern bezeichnet ihren Standpunkt als „Hylozoismus.“ Aber an sich und in der That ist ihre Lehre materialistisch; sie huldigen, wenn auch nicht einem

„bewussten“, so doch einem naiven Materialismus, und zwar in concreter Form. Das Letztere entspricht wieder ganz dem Entwicklungsgange der menschlichen Vorstellungen. Dieselben bewegen sich bekanntlich zunächst im Sinnlichen und Concreten, und wenden sich erst später dem Abstracten zu. Dieses psychische Entwicklungsgesetz bekundet sich auch in der Philosophie und speziell in der Metaphysik. Denn dieselbe besitzt anfangs gleichfalls einen concreten Charakter, indem sie erst allmählich zum Abstracten fortschreitet.

Einen Beleg hiefür liefert in erster Linie der Patriarch der abendländischen Philosophie: Thales von Milet. Dieser hatte bereits das Hauptproblem der Metaphysik zum Gegenstand der Reflexion gemacht, indem er nach dem einheitlichen Urgrund aller Dinge forschte, und als solchen betrachtete er einen concreten, qualitativ bestimmten Stoff: das Wasser. Aus diesem ist nach ihm Alles in der Welt entstanden. Was ihn zu dieser Annahme führte, lässt sich geschichtlich nicht mehr mit Bestimmtheit nachweisen. Wahrscheinlich bewog ihn hiezu die Beobachtung, dass dem Wasser eine belebende und Wachstum erzeugende Kraft zukommt, ferner dass der Same und die Nahrung, aus denen die Wesen entstehen und sich erhalten, feucht sind, und dass aus dem Meere zahlreiche Pflanzen und Tiere hervorgehen, so dass dasselbe als „die Mutter und die Wiege alles Lebenden“ erscheint.

Vielleicht hatten auch auf seine metaphysische Grundansicht die altreligiösen Ueberlieferungen der Vorzeit über den Urzustand der Welt einen Einfluss geübt. Jedenfalls ist es beachtenswert, dass bereits lange vor Thales die ältesten Culturvölker der Erde den primitiven Weltzustand als ein „Wasser-Chaos“ betrachteten, aus dem die Einzeldinge hervorgegangen seien. So heisst es z. B. im X. Buch, 129. Hymnus des indischen Rig-Veda: „Dunkel war; vom Dunkel geborgen ununterschiedloses Meer war im Anfange dieses Alles; das Gewaltige, das von dem Nichts war verschlossen, das ward allein durch

des Tapas Macht mächtig geboren. Kâma kam darüber zuerst zustande, des Geistes ursprünglicher Same war er“¹⁾. Demnach begann nach altindischer Anschauung die Welt mit einem Wasser-Chaos, in welchem die Naturelemente noch homogen gemischt waren. Dasselbe besagt auch der 121. Hymnus desselben Buches, in dem es heisst: „Als die grossen Wasser kamen, welche allen Keim in sich fassten“²⁾.

Die gleiche Ansicht hegten auch die alten Babylonier und Assyrer, wie wir aus den Keilschrifttafeln ersehen können, welche George Smith bei seinen Ausgrabungen in Ninive-Kujundschi an der Stelle des einstigen Königspalastes Assurbanipals entdeckt und entziffert hat. Da heisst es auf der Vorderseite der I. Schöpfungstafel:

1. Als droben der Himmel nicht aufgerichtet,
2. und drunten auf Erden eine Pflanze nicht aufgesprosst war,
3. auch die Tiefe der Wasser nicht durchbrochen hatte ihre Schranken:
4. Mummu-Tiamat war die Gebärerin ihrer aller.
5. Jene Wasser wurden im Anbeginn geordnet; aber
6. ein Baum war noch nicht gewachsen, eine Blume hatte sich noch nicht entfaltet.

7. Als die Götter noch nicht entstanden waren . . .³⁾.

Die Keilinschriften bezeichnen demnach den Urzustand der Welt als „Mummu-Tiamat“ = „See-Wasser,“ „See-Chaos,“ womit auch Berossus übereinstimmt, indem er in seinem chaldäischen Schöpfungsberichte dafür den Ausdruck „Talatth“ = θαλαττα gebraucht.

Nicht minder huldigten auch die alten Ägypter der in Rede stehenden Ansicht. Das beweist der Leydener Pa-

1) Rig-Veda X, 129, 3. 4. — Näheres in meinem Werke: „Heidentum und Offenbarung,“ 1878, Mainz, Kirchheim S. 70 ff.

2) Rig-Veda X, 121, 7.

3) Weiteres hierüber in meinem oben angeführten Buche: „Heidentum und Offenbarung,“ S. 193 ff.

pyrus Anastasy I. 350, wo es in dem Amon-Hymnus H. N. 18 heisst: „Die Herstellung der Schöpfung ist dein Anfang und dein Beginn. Der himmlische Ocean [enthielt ihre Keime · es schufst du] die Schranken der Erde · der Gedanke des Ptah die Flüssigkeit des Sechet.“ Ferner H. N. 700: „Es entspringt der Ocean seiner Schöpfung · der Nil ergoss sich auf sein strenges Wort · das Gebiet des Seb verschönte das folgende Licht Aber [die Erde war noch unbebaut] nach Art einer Wüste · es war nicht zu sehen die Spur von denkenden Geschöpfen“ ¹⁾).

Dass endlich auch der mosaische Schöpfungsbericht der Bibel über den Weltanfang sich ähnlich äussert, ist bekannt. Da heisst es: „Die Erde aber war wüst und leer; Finsternis war über dem Abgrund und der Geist Gottes schwebte über den Gewässern; und Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht“ ²⁾. Folglich begann auch nach der Bibel die Welt mit einem wasserartigen Zustande.

Wenn wir nun bedenken, dass auch die Griechen von den altreligiösen Traditionen eine Kenntniss hatten, indem auch sie den „Okeanos“ an den Weltanfang setzten und ihn als den „Vater der Götter“ betrachteten, sowie das Chaos als den kosmischen Urzustand, so erscheint es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass Thales bei der Aufstellung seines Weltprincipes gleichfalls von dieser Seite beeinflusst worden war, womit jedoch keineswegs gesagt sein soll, als ob lediglich oder doch hauptsächlich die bezüglichen religiösen Vorstellungen ihn dazu bewogen hätten, sondern als Philosoph stützte er seine Ansicht jedenfalls auf natürliche, physicalische Gründe, wenn uns auch dieselben nicht mehr genau bekannt sind.

II. Anaximander.

Was sodann den zweiten der jonischen Naturphilosophen, den Anaximander betrifft, so sah dieser als den Urgrund

1) E. L. Fischer, Heidentum und Offenbarung, S. 322.

2) Genes. 1, 2. 3.

der Welt bekanntlich das ἄπειρον oder das Unbegrenzte an, das er nicht minder wie seine Vorgänger materiell fasste. Wie er zu diesem Princip kam, ist uns nicht berichtet worden. Wahrscheinlich führte ihn dazu die Ueberlegung, dass die einheitliche Weltsubstanz, aus der die mannigfachen zahllosen Dinge entstanden sind, nicht mit einer einzelnen bestimmten Qualität behaftet sein könne, da es sonst unmöglich sei, die sämtlichen übrigen Qualitäten daraus abzuleiten. Er suchte daher den Thales zu verbessern, indem er bei der Formulierung seines Weltprinzips von jeder besonderen qualitativen Beschaffenheit absah und ihm nur räumliche Unendlichkeit beilegte. Das Letztere that er wahrscheinlich aus dem Grunde, weil er der Meinung war, dass nur unter dieser Bedingung das nötige Material für die fortwährenden Neubildungen der Dinge vorhanden sei¹⁾.

Ferner galt ihm das ἄπειρον als etwas „Unsterbliches“ (ἀθάνατον)²⁾ und „nie Alterndes“ (ἀγήρω)³⁾, woraus hervorgeht, dass er den Urstoff als in sich lebend und sich selbst stets bewegend, also hylozoistisch auffasste. Infolge dieser ewigen Bewegung des Urstoffes sollen nach ihm durch Ausscheidung (ἐκκρίνεσθαι)⁴⁾ die Welten und deren Einzelgebilde entstanden sein. Folglich müssen dieselben ihm zufolge wenigstens der Anlage nach in dem Urstoffe enthalten gewesen sein. Und wie sie aus dem letzteren im Laufe der Zeit geworden, so müssen sie auch in denselben zurückkehren: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie auch vergehen, nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Busse und Strafe für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“⁵⁾. Demgemäss hielt Anaximander das Hervortreten der Einzeldinge aus dem

1) Vgl. Aristoteles, phys. III, 4, 203 b 18—20. — Schleiermacher, W. W. Abt. III. Bd. 2, S. 178.

2) Aristot., phys. III, 4, 203 b 13.

3) Hippolytus, refut. I, 6.

4) Aristoteles, phys. I, 4, 187 a 20.

5) Simplicius, physic. p. 24, 18 f.

einheitlichen Urgrund als ein Unrecht, das sie durch ihren Untergang und ihre Rückkehr in das Unendliche sühnen müssen. Damit vertritt dieser Philosoph eine ähnliche Ansicht wie Gotama Buddha und der auf dem letzteren fussende moderne Pessimismus. Denn auch nach diesem indischen Weisen, der ungefähr um dieselbe Zeit wie Anaximander lebte, sowie nach dem neuen Pessimismus ist die Sonderexistenz oder das Dasein ein Uebel, und zwar das Radicalübel, da es überwiegend Leiden mit sich bringt, und darum etwas Nichtseinsollendes. Das Beste ist daher das Versinken ins Nirvana oder das Erlöschen des Bewusstseins in der Urpotenz; denn das Nichtsein ist besser als das Dasein. Ganz analog war auch die Auffassung Anaximander's rücksichtlich des individuellen Lebens und seines eigentlichen Endzieles.

III. Anaximenes.

Obschon das Anaximandrische Weltprincip eine Verbesserung des Thaletischen sein sollte, so hat es doch nicht befriedigt, indem dadurch, dass ihm gemäss der Urgrund aller Dinge der Qualität nach ganz unbestimmt gelassen wurde, derselbe zu vag und inhaltsleer erschien. Auch liess es sich nicht begreifen, wie aus der qualitätslosen Urmaterie durch „Ausscheidung“ die qualitativ so ausserordentlich verschiedenen Dinge hervorgehen sollen. Um nun diese Schwierigkeiten zu vermeiden, schlug Anaximenes einen neuen Weg ein: während er nämlich bei der Fassung des Weltgrundes auf der einen Seite das Anaximandrische Attribut der quantitativen Unbegrenztheit beibehielt, schrieb er demselben auf der anderen Seite zugleich eine qualitative Bestimmtheit zu, aber eine solche, welche ihrer Natur nach weniger spröde und exclusiv als das Thaletische Wasser gegen die verschiedenen Qualitäten sich verhält, indem er die unendliche Luft als das Weltprincip erklärte.

Rücksichtlich der Begründung dieser seiner Annahme ist uns historisch nur Weniges überliefert worden. Dasselbe

beschränkt sich auf ein uns erhaltenes Fragment aus seiner Schrift, sowie auf eine Bemerkung des Simplicius. In dem ersteren heisst es: „Wie unsere Seele, welche Luft ist, uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft auch die ganze Welt“¹⁾. Anaximenes kam sonach auf sein Weltprincip durch einen Schluss vom Menschen auf das All, oder vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos, und er wurde so der Vater der anthropomorphistischen Naturerklärung. — Ferner berichtet Simplicius, Anaximenes habe auch deshalb die Luft als Weltprincip angenommen, weil sie am leichtesten veränderlich sei²⁾. Doch ist es ungewiss, ob diese letztere Begründung wirklich von Anaximenes herrührt, oder nur eine Vermutung des Berichterstatters ist.

Was dann die Ableitung der verschiedenen Einzeldinge aus dem aufgestellten Princip anlangt, so glaubte Anaximenes, dass dieselben infolge der ewigen Selbstbewegung der Luft theils durch deren Verdünnung, theils durch deren Verdichtung entstehen. Indem nämlich, wie er meinte, die Verdünnung der Luft Erwärmung, die Verdichtung aber Kälte erzeuge, so würde durch den ersteren Process die Luft in Feuer, durch den zweiten aber in absteigender Stufenfolge zu Wind, Wolken, Wasser, Erde und Stein verwandelt, woraus dann in weiterer Folge die übrigen zusammengesetzten Körper entstehen sollen. Zur Stütze dieser Ansicht beruft sich Anaximenes auf den Umstand, dass wenn wir mit weitgeöffnetem Munde den Atem ausströmen lassen, derselbe warm, wenn wir ihn dagegen zwischen den zusammengedrückten Lippen hindurchdrängen, er kalt erscheine. Daraus folgerte er, dass überhaupt die Verdünnung der Luft Wärme, ihre Verdichtung aber Kälte bewirke, was jedoch naturwissenschaftlich ebenso verfehlt ist, wie seine obenerwähnte Ableitung. Indes so sonderbar auch seine Welterklärung nach dem heutigen Stand der Wissenschaft erscheint, so ist doch zu beachten, dass sein Grund-

1) Plutarch, plac. I, 3, 6. — Stobaeus, ecl. I. p. 196.

2) Simplicius in Arist. de coelo p. 274 a 1, edit. Karsten.

gedanke eine Analogie mit der noch jetzt vielfach vertretenen Kant-Laplace'schen Hypothese von der Weltentstehung hat, indem auch diese den kosmischen Urzustand als gasförmig annimmt. Auf diese Analogie haben bereits E. Dühring¹⁾, Fr. Schultze²⁾ u. A. hingewiesen.

IV. Heraklit.

Zu den metaphysischen Materialisten gehört ausser den genannten jonischen Naturphilosophen auch Heraklit; denn auch er hielt das Weltprincip, aus dem Alles hervorging und noch fort und fort sich bildet, für etwas Stoffliches, und zwar betrachtete er als solches das Feuer. In diesem Sinne hat schon Aristoteles³⁾ und Theophrast⁴⁾ die Lehre Heraklit's aufgefasst, indem sie ihn mit den jonischen Physiologen in eine Linie stellten. Wahrscheinlich hat den „Dunklen von Ephesus“ zu seinem Princip die Beobachtung geführt, dass die Wärme des Feuers, speciell der Sonnenstrahlen, einen belebenden Einfluss auf die Geschöpfe ausübt und dass dieselben nur solange im Leben verbleiben, als sie Wärme in sich enthalten, während dagegen die Kälte Alles erstarrt und dem Tode überliefert. Daraus hat er den Schluss gezogen, dass die Wärme, beziehungsweise das Feuer, von dem dieselbe ausgeht, die Urquelle alles Lebens und überhaupt des Alls sei, weshalb er auch das Feuer selbst als „immerlebend“ (ἀείζων) betrachtete⁵⁾.

Auf welche Weise aber aus diesem Princip Alles in der Welt geworden sein soll, darüber hat sich Heraklit unseres Wissens nicht geäußert, sondern er begnügte sich einfach mit der Erklärung: die verschiedenen Dinge seien durch

1) E. Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie. — Coursus der Philosophie, 1875. S. 85.

2) Fr. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft 1888. I. S. 33.

3) Aristoteles, metaphys. I, 3, 984 a 7—8.

4) Diogenes Laert., lib. IX, 8.

5) Fragm. 20; edit. Bywater.

Umwandlungen (ἀμοιβαί, τροπαί) des Feuers entstanden. Und diese Metamorphosen gehen ihm zufolge unaufhörlich fort, da, wie das Feuer sich stets bewegt, so auch alles daraus Entstandene ohne Unterlass bald schneller, bald langsamer sich verändere, was er in die bekannte Formel fasste: πάντα ῥεῖ. Aehnlich hatte ungefähr um dieselbe Zeit in Indien Buddha sich geäußert, indem auch bei diesem als ein Hauptaxiom galt: „Alles vergeht“, weshalb man sich von Allem möglichst frei machen solle. Nach Heraklit sind also alle Dinge in der Welt in beständigem Wechsel begriffen und das wesenhafte Substrat dieser rastlosen Veränderungen ist das Feuer.

Man hat zwar in der neueren Zeit mitunter gemeint, Heraklit habe sein Princip als etwas Immaterielles angesehen. Dieser Ansicht huldigte z. B. F. Lasalle¹⁾.

Allein, wie schon E. Zeller mit triftigen Gründen nachgewiesen hat, ist man zu einer solchen Annahme nicht berechtigt²⁾. Und wenn auch Heraklit sein Princip zugleich als die Weltvernunft bezeichnete, so spricht auch das keineswegs für dessen Immaterialität, sondern ist nur ein Beweis für den hylozoistischen Standpunkt dieses Philosophen. Mit Recht bemerkt daher C. Baumecker: „Freilich fasst Heraklit das Feuer zugleich als die Weltvernunft (λόγος)³⁾, als Alles regierende Einsicht (γνώμη, d. h. Vernunft nach jonischem Sprachgebrauch)⁴⁾. Er identificiert dasselbe mit der Gottheit (Zeus, Aeon) und dem Weltgesetz (εἰμαρμένη); er hält auch die Seele für feurige Ausdünstung u. s. w. Der Grund hiefür liegt indessen keineswegs in der idealistischen Anschauung, als sei das erscheinende Körperliche in Wahrheit ein Geistiges, Gedankliches; er ist vielmehr

1) F. Lasalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos; Berlin, 1858.

2) E. Zeller, Philosophie der Griechen; 4. Aufl. Bd. I. S. 591 f.

3) Vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie; 1872. S. 9 ff. — Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe; 1876. Bd. I. S. 167 ff.

4) Vgl. J. Bernays, Gesammelte Abhandl. Bd. I. S. 87.

darin zu suchen, dass die ursprüngliche materialistische Voraussetzung, als könnten dem Stoffe in seiner Lebensentfaltung zugleich die vernünftigen, geistigen Functionen zukommen, auch bei Heraklit noch nicht überwunden ist“¹⁾.

Wenn wir die bisher erörterten metaphysischen Principien mit einander vergleichen, so werden wir finden, dass sie gewisse Grundzüge mit einander gemein haben. Vor allem nämlich sind sie: 1. sämtlich materieller Natur; 2. monistisch gefasst; 3 aus der äusseren sinnlichen Wahrnehmung genommen, und darum 4. qualitativ bestimmt; denn wenn auch Anaximander seinem Urstoff keine besondere Qualität zugeschrieben hat, so beweist das noch nicht, dass er ihn als durchaus qualitätslos betrachtet habe. Wir kommen nun an eine Klasse von Metaphysikern, welche wohl im ersten Punkte mit den bisher besprochenen übereinstimmen, aber in den übrigen Beziehungen von ihnen abweichen.

V. Die Atomiker. — Epicur. — Die Stoiker.

Wie die verschiedenen im Laufe der Geschichte aufgetretenen Philosopheme fast durchgängig im Kampfe gegen ihre Vorgänger entstanden sind, indem eines das andere zu verbessern und gleichsam zu übertrumpfen suchte, so war es auch bei dem Atomismus der Fall. Derselbe war eine Reaction gegen die Lehre der Eleaten, sowie gegen die des Empedokles und des Anaxagoras. Die Eleaten nämlich hatten behauptet: nur das Sein ist, das Nichtseiende aber ist nicht und kann nicht sein, und aus diesem abstracten Satze hatten sie den concreten Schluss gezogen: folglich gibt es 1. kein Leeres in der Welt, weil eben das Leere ein Nichtseiendes ist, das als solches nicht existieren kann; 2. gibt es auch deshalb keine Bewegung in der Welt, weil dieselbe das Leere notwendig voraussetzt, dieses aber

1) C. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, 1890. S. 32.

als Nichtseiendes keine Realität hat; und wenn es keine Bewegung und kein Leeres gibt, dann gibt es auch 3. keine Vielheit des Seienden, sondern nur ein einziges, ungeteiltes Sein, weil dasselbe ja durch kein Leeres getrennt ist. Die Eleaten stellten sich sonach von vornherein auf den rein logischen Standpunkt, blieben aber auf demselben nicht stehen, sondern trieben mit der Logik ganz ungeniert Realphilosophie, indem sie das abstracte logische Identitätsaxiom ohne weiteres ins Concrete umsetzten und auf die Physik und Metaphysik anwandten.

Umgekehrt verfuhr nun ihre Gegner: die Atomiker Leukipp und Demokrit. Dieselben gingen nicht von der reinen Logik, sondern von der concreten Erfahrung aus, indem sie geltend machten, dass die Bewegung eine unleugbare Thatsache in der Welt sei. Daraus schlossen sie: gibt es eine Bewegung, dann muss es auch ein Leeres in der Natur geben, da ohne ein solches die Bewegung nicht möglich ist. Und daraus folgerten sie dann weiter: also muss auch eine Vielheit von Seiendem existieren, da durch das Leere das Sein in Teile geschieden ist. Doch kann die Teilung des Seins — meinten sie — nicht ins Unendliche fortgehen, sondern wenn wir dieselbe auch noch so weit fortsetzen, so müssen wir doch schliesslich auf ein Seiendes stossen, das nicht weiter geteilt werden kann. Und diese letzten, beziehungsweise ersten unteilbaren Elemente — Atome genannt — sind eben die wahren Substanzen alles Seins. So waren also Leukipp und Demokrit zu ganz anderen Ergebnissen gelangt als die Eleaten. Jene huldigten einem Pluralismus, diese einem Monismus; jene betrachteten die Bewegung als etwas objectiv Reales, diese als blosser Sinnestäuschung; jene behaupteten die Existenz des leeren Raumes, diese leugneten ihn.

Nun entstand die Frage: wie sind die ursprünglichen Elementarteilchen der Dinge, die Atome, näher zu fassen? Sind dieselben qualitativ verschieden oder sämtlich gleichartiger Natur? Die bisherigen Metaphysiker und Physiker: wie die jonischen Naturdenker und Heraklit, ferner Empe-

dokles und Anaxagoras hatten dem Urstoffe qualitative Eigenschaften zugeschrieben. Aber inzwischen waren sowohl die Eleaten als die Sophisten gegen die Wahrheit und objective Gültigkeit der durch die Sinne uns dargebotenen Qualitäten aufgetreten, indem sie geltend machten, dass die Aussage der Sinne sich widersprächen und darum falsch seien. Denn was dem Einen süß, erscheine dem Andern bitter, ja nicht einmal derselbe Mensch habe von demselben Dinge zu jeder Zeit die gleiche Empfindung. Daraus schloss Demokrit, dass die sinnlichen Qualitäten nur subjectiv seien und nicht aus den Dingen, sondern aus den Sinnen stammen, dass ihnen daher keine objective Wahrheit zukomme¹⁾. Ist dieses aber der Fall, dann dürfe auch den objectiven Grundelementen des Seins oder den Atomen keine sinnlichen Qualitäten beigelegt werden, sondern dieselben müssten als gleichartig angesehen werden. Auf diese Weise kamen also die Atomiker zu ihrem Lehrsatz: die primären Bestandteile der Welt sind der Qualität nach nicht von einander verschieden (ἄποια), sondern homogen. Damit traten sie in Gegensatz zu den bisherigen Naturphilosophen, speziell zu Empedokles und Anaxagoras. Aber vollständig gleich können die einzelnen Atome nach Leukipp und Demokrit nicht sein. Warum? Denn sonst liessen sich aus ihnen nicht die mannigfachen Körpergebilde und Erscheinungen ableiten. Es müssen daher die Atome wenigstens quantitative Unterschiede an sich tragen, weshalb sie dieselben als in der Grösse, Gestalt, Lage und im Gewicht von einander verschieden betrachteten. Und je nach der differenten Gruppierungsweise der verschieden gestalteten Atome entstanden nach dieser Theorie und entstehen noch immerfort die mannigfaltigen Dinge.

Aber woher ihre verschiedene Gruppierung? Demokrit antwortet: dieselbe ist eine Folge der verschiedenen Schwere,

1) Fragm. phys. 1; Mullach p. 357: νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροίη · ἐτεῖν δὲ ἄτομα καὶ κενόν. Sext. Empir. adv. mathem. VII, 135.

und diese wieder eine Folge der verschiedenen Grösse der Atome. Indem nämlich die schwereren Atome rascher fallen als die leichteren, entstanden mehrfache Seiten- und Wirbelbewegungen, und dadurch bildeten sich im Laufe der Jahrtausende die Welten und deren einzelne Körper, und zwar Alles mit mechanischer Notwendigkeit¹⁾.

Nachdem wir so die Lehre der Atomistik in ihren Grundzügen entwickelt haben, erhebt sich für uns die Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt. Dass wir diese Frage nicht bereits bei den jonischen Naturphilosophen und Heraklit gestellt haben, dürfte wohl niemand wundernehmen, da deren Ansichten schon längst überwundene Standpunkte in der Wissenschaft sind und nur noch historisches Interesse haben. Anders aber verhält es sich mit dem Atomismus, indem dieser noch in unseren Tagen, wenn auch in mehr oder minder modificierter Form, zahlreiche Anhänger hat. Wir wollen deshalb seine Grundsätze im Einzelnen durchgehen und sie einer kurzen Prüfung unterziehen.

1. An der Spitze dieser Theorie steht die Behauptung: die Welt besteht aus unendlich vielen substantziellen Bestandteilen.

Wir geben zu, dass eine vollständig durchgeführte Analyse des Weltinhaltes auf letzte substantzielle Einheiten kommen muss, die nicht weiter zerlegt werden können, aber wir bestreiten zunächst deren unendliche Zahl. Denn diese Annahme enthält in sich einen unlösbaren Widerspruch. Das lässt sich unschwer beweisen. Was ist denn eine unendliche Zahl? Offenbar eine Zahl, die nicht gezählt werden kann oder eine unzählbare Zahl; denn wenn eine Zahl gezählt werden kann, dann ist sie begrenzt und folglich nicht unendlich. Aber eine unzählbare Zahl ist sicherlich eine *contradictio in adjecto* und somit unmöglich, da sie sich selbst aufhebt. Es kann also keine unzählbare oder unendliche Zahl in der Wirklichkeit geben, sondern jede Zahl muss an sich, oder ihrer Natur, ihrem Begriffe nach

1) Stobaeus, ecl. I, 160.

zählbar und somit endlich sein. Freilich sind die Menschen nicht im stande, alle Dinge der Welt und ihre Elemente zu zählen. Dieselben sind also für uns wohl unzählbar; aber darum keineswegs auch an sich. Beides ist genau auseinanderzuhalten. Dadurch jedoch, dass man diese Distinction nicht machte, kam man zu der falschen Annahme einer unendlichen Zahl von Dingen und deren Bestandteilen.

2. Die alte Atomistik lehrt: die letzten, beziehungsweise ersten substanziellen Elemente der Dinge sind absolut unteilbare Stoffteilchen. Dadurch unterscheidet sie sich von der modernen physicalisch-chemischen Atomtheorie; denn die letztere betrachtet die Atome gewöhnlich nicht als absolut, sondern nur als relativ unteilbar, indem sie annimmt, dass es zwar uns unmöglich sei, mit den uns zugebote stehenden Mitteln die chemischen Atome zu zerlegen, dabei aber zugeibt, dass dieselben doch aus Teilen bestehen können, wenn wir sie auch nicht in solche aufzulösen vermögen. Leukipp und Demokrit aber schrieben den Atomen eine absolute Unteilbarkeit zu.

Dagegen hat man nun schon oft geltend gemacht: wenn die Atome Massenteilchen von einer gewissen, wenn auch sehr geringen Ausdehnung sind, dann müssen sie auch teilbar sein; denn alles Ausgedehnte ist teilbar.

Dieses Argument ist jedoch nicht ganz zutreffend. Wohl ist jedes Ausgedehnte mathematisch oder ideell teilbar, indem sich an ihm verschiedene Raumstücke unterscheiden lassen. Aber daraus folgt noch nicht, dass es auch physisch oder reell sich teilen lasse. Diese Distinction ist gleichfalls genau zu beachten. Also alles, auch das minimal Ausgedehnte ist zwar stets mathematisch, aber darum nicht notwendig auch physisch zerlegbar. Es können daher die Atome wohl ausgedehnte Massenteilchen sein, ohne dass sie deshalb realiter für uns zu scheiden sind.

3. Dem antiken Atomismus zufolge sind die Atome nur in quantitativer Beziehung von einander verschieden, dagegen

der Qualität nach indifferent. Und als Grund für diese Annahme wird der Umstand geltend gemacht, dass die sinnlichen Qualitäten, weil sie von den Menschen verschieden aufgefasst werden, nur subjectiver Art oder Erzeugnisse unserer Sinne seien. Dieser Beweis ist jedoch nicht stichhaltig. Denn wenn es auch wahr ist, dass die Sinnesdaten rücksichtlich desselben Objectes bei verschiedenen Personen, ja selbst bei gleichen Personen in verschiedener Zeit, häufig nicht zusammenstimmen, so darf man daraus noch nicht mit Recht die Folgerung ziehen, dass die Sinne uns durchgängig und in jedem Falle nur trügerischen Schein bieten. Denn einzelne widerstreitende Fälle dürfen nicht ohne weiteres zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werden.

Dazu kommt noch ein Zweites: wenn nämlich in der That die Sinne uns stets hinsichtlich der Qualitäten der Dinge täuschen, warum nicht auch in betreff der quantitativen Bestimmungen derselben, wie Grösse, Gestalt und Bewegung? Sind doch beide Klassen von Bestimmungen immer aufs Innigste mit einander verbunden, indem wir z. B. keine Farbe wahrnehmen ohne jede Grösse und Gestalt und umgekehrt. Warum soll die eine Klasse subjectiv, die andere objectiv sein, da sie doch beide in der Wahrnehmung und Vorstellung stets unzertrennlich verknüpft sind? Sollte man da nicht meinen, dass, wenn die qualitativen Eigenschaften der äusseren Wahrnehmungsgegenstände subjectiver Natur sind, es auch deren quantitative Beschaffenheiten sein müssten? Dieser Ansicht huldigten auch thatsächlich die Eleaten, indem sie überhaupt alle Sinnesdaten, sowohl nach ihrer qualitativen als quantitativen Seite, für subjectiven Schein erklärten, und sie zeigten sich hier consequenter als die Atomiker und die späteren Lockeaner. Aber freilich hätten die Atomiker die gleiche Consequenz besessen wie die Eleaten, dann wäre ihre Theorie unmöglich gewesen. Denn diese stützt sich vor allem und hauptsächlich auf die Bewegung als eine objective Thatsache. Da drängt sich die Frage auf: woher weiss man denn, dass wirklich die Bewegung etwas Objectives ist? Hierauf wird man antworten: weil die Sinne sie

uns als ein solches unwidersprechlich darbieten. Allein dasselbe thun ja auch die Sinne in gleicher Weise rücksichtlich der Qualitäten; denn auch diese erscheinen uns stets geradeso wie die Bewegung und die übrigen quantitativen Bestimmungen als etwas Objectives. Folglich müssten sie es nach dem in Rede stehenden Grundsatz auch sein.

Man kann sich auch nicht damit helfen, dass man sagt, dass die qualitativen Wahrnehmungsdaten oft Widersprüche enthalten, während dieses bei den quantitativen Beschaffenheiten, speziell der Bewegung, nicht der Fall sei. Denn auch hinsichtlich der letzteren stimmen unsere Wahrnehmungen durchaus nicht immer überein. Folglich müssten sie gleichfalls samt und sonders für subjectiv erklärt und damit der Atomismus, ja überhaupt jede wahrhaft objective Naturforschung aufgegeben werden — vorausgesetzt, dass die fragliche Argumentation im Rechte wäre. Allein das ist sie in der That nicht. Denn es ist, wie bereits oben bemerkt wurde, nicht erlaubt, aus dem Umstande, dass die Sinneswahrnehmungsinhalte sich nicht selten widersprechen, den Schluss zu ziehen, dass sie sämtlich rein subjectiver Natur seien.

Wo liegt nun die Wahrheit? Wir antworten: weder bei dem extremen Subjectivismus noch bei dem extremen Objectivismus, sondern auch hier gilt der Satz: *veritas in medio*, d. h. die Sinneswahrnehmungen sind ihrem qualitativen und quantitativen Inhalte nach weder rein subjectiv noch rein objectiv, sondern sie enthalten sowohl subjective als objective Bestandteile, weil sie relativ nicht nur zu den äusseren Gegenständen, sondern auch zu den percipierenden Individuen sind. Denn die äusseren Wahrnehmungsercheinungen sind sowohl rücksichtlich ihrer qualitativen als quantitativen Bestimmungen nicht blos objectiv, sondern auch subjectiv bedingt: subjectiv durch die Organisation und den actuellen Zustand unserer Perceptionsapparate, sowie durch unsere Aufmerksamkeit, objectiv durch die Natur, die Configuration und die daraus hervorgehende Wechselwirkung der einen besonderen Complex bildenden sub-

stanziiellen Elemente, welche den äusseren Phänomenen zugrundeliegen. Darum tragen die letzteren sowohl einen subjectiven als objectiven Charakter an sich. Das ist der Standpunkt unseres „kritischen Realismus“, den wir in unserer „Theorie der Gesichtswahrnehmung“ (Mainz, Kirchheim 1891) sowie in den „Grundfragen der Erkenntnistheorie“ (ebendas. 1887) ausführlich vertreten haben und der unseres Erachtens den Thatsachen entspricht. Mit all dem soll jedoch nicht gesagt sein, dass auch den Grundelementen der Natur dieselben Qualitäten zukommen wie den aus ihrer Wechselwirkung resultierenden äusseren Erscheinungen. Nur das halten wir für ungerechtfertigt, wie die Atomiker ihnen jegliche qualitative Beschaffenheit abzusprechen, sie für *ἄπλοια* zu erklären und ihnen nur gewisse quantitative Bestimmungen beizulegen; denn es ist nicht einzusehen, wie aus lediglich quantitativen Verhältnissen die mannigfachen Qualitäten erzeugt werden sollen. Es nützt auch nichts, die letzteren nur in das Subject zu verlegen und sie als blosse Producte unserer Sinnesthätigkeit zu betrachten. Denn damit ist die Frage nach ihrer Entstehung nicht gelöst, sondern nur verschoben. Sind ja nach der Atomistik auch unsere Sinne etwas durchaus Materielles, aus Atomen Bestehendes, so dass es sich von neuem fragt: wie können aus ihnen, wenn sie rein quantitativer Natur sind, die verschiedenen Qualitäten hervorgehen? Dieses Problem hat der Atomismus sicher nicht gelöst.

4. Ausser den Atomen nahmen Leukipp und Demokrit behufs Erklärung der Bewegung noch das Leere als etwas Reales an. Wie steht es nun mit dieser Annahme? Um diese Frage zu entscheiden, kommt Alles darauf an, in welchem Sinne man das Leere nimmt. Fasst man es im absoluten Sinne, wie die alten Atomiker es thaten, dann ist diese Annahme unhaltbar. Denn ein absolut Leeres wäre ein absolutes Nichts, und ein solches kann in der Wirklichkeit nicht existieren, da das reine Nichts und das reale Sein sich gegenseitig ausschliessen. Das reine Nichts kann deshalb unmöglich sein; denn käme ihm in der That

das reale Sein zu, dann wäre es eben kein reines Nichts mehr.

Anders verhält es sich jedoch mit dem relativen Nichtseienden. Dieses kann in der objectiven Welt bestehen und kommt thatsächlich darin vor. Denn in jeder Grenze sowie in jedem realen Unterschied zweier oder mehrerer Dinge von einander liegt ein relatives Nichtsein. Und so kann es auch ein relatives Leeres, einen relativ leeren Raum geben und gibt es factisch einen solchen. So bezeichnet man z. B. ein Zimmer oder ein Gefäss, in welchem nichts bemerkliches als Luft ist, als etwas Leeres. Es ist leer in relativem Sinne, insofern keine festen Körper sich darin befinden. Und ein solcher relativ leerer Raum genügt durchaus, wie die Erfahrung lehrt, um mannigfache Bewegungen zu ermöglichen. Die Annahme absolut leerer Räume aber zwischen den verschiedenen Körpern und deren letzten Bestandteilen ist sowohl widerspruchsvoll als auch überflüssig.

5. Nach Demokrit haben die einzelnen Körper und Welten sich dadurch gebildet, dass die grösseren Atome im leeren Raum, weil sie schneller fallen, auf die kleineren prallten und infolge dessen Seiten- und Wirbelbewegungen hervorriefen. Dieser Ansicht liegt jedoch ein physicalischer Irrtum zugrunde; denn es ist nicht richtig, dass die grösseren Körper (bei gleicher Dichtigkeit) schneller fallen als die kleinen, sondern es ist experimentell nachgewiesen, dass alle Körper im leeren Raum gleich schnell fallen. — Ferner gehört unstreitig ein enormer Köhlerglaube dazu, anzunehmen, dass all die mannigfachen wunderbaren Naturgebilde, vom gewöhnlichen Mineral angefangen, durch das ganze Pflanzen- und Tierreich hindurch bis hinauf zum Menschen, lediglich durch die Wirbelbewegungen der Atome auf rein mechanische Weise entstanden seien.

6. Demokrit ging indessen weiter. Ihm galten nämlich die Atome nicht nur als die Substanzen der Körperwelt, sondern überhaupt als die einzigen Realprincipien alles Seienden. Denn auch die Seele besteht

nach ihm aus feinen, glatten und runden Atomen, gleich denen des Feuers, welche die beweglichsten von allen sind ¹⁾. Ihm zufolge existiert im Grunde nichts in der Welt als die bewegten Atome und das Leere ²⁾. Aus ihrem mechanischen Zusammenwirken sind nicht bloß alle physischen, sondern auch alle seelischen Erscheinungen abzuleiten. Durch diese Lehre bekundet sich der Standpunkt des Demokrit und Leukipp als vollendeten metaphysischen Materialismus und unterscheidet sich dadurch specifisch von der Atomistik der neueren Chemie und Physik. Denn diese will nur eine naturwissenschaftliche Hypothese bezüglich der Constitution der Körper sein, und da sie unter allen bisher aufgestellten Annahmen die chemischen und physicalischen Erscheinungen am besten erklärt, gebührt ihr solange der Vorzug, bis eine vorzüglichere Theorie an ihre Stelle gesetzt wird. Denn „nicht phantasievoller Begriffsdichtung ist sie entsprungen, sondern dem ernstesten Streben, die Dinge auf solche Elemente zurückzuführen, die einerseits den Anforderungen entsprechen, welche die Vernunft an das wirklich Seiende zu stellen hat, und andererseits einen ausreichenden Erklärungsgrund für die Besonderheiten der Erscheinungen abgeben, welche aus ihnen abgeleitet werden sollen. Dass aber der Atomismus diesen Anforderungen, soweit bloß die Bedürfnisse der Naturwissenschaft in betracht kommen, in hervorragender Weise genügt, thut schon die unverwüstliche Lebenskraft dar, mit der er immer und immer wieder beim Versuche einer Naturerklärung sich aufdrängt. Er erweist sich dadurch als eine jener Hypothesen, auf welche die Vernunft, die stets nach einer einheitlichen Erklärung des in der Erfahrung Gegebenen trachtet, mit einer gewissen Notwendigkeit sich hingewiesen sieht. Namentlich da wird er sich dem Denken als naheliegende Vermutung darbieten,

1) Aristoteles, de anim. I, 3, 406 b 15 f.

2) Sextus Emp., adv. math. VII, 135.

wo für die Verbindung der Stoffe eine Erklärung gesucht werden soll“ ¹⁾).

Der antike Atomismus aber erstrebte mehr: er wollte nicht nur eine Erklärung der Naturerscheinungen liefern, sondern eine philosophische Welttheorie sein und in den Atomen die letzten Gründe alles Seins erkannt haben. Hierin liegt sein Hauptfehler. Denn dazu reicht sein Princip durchaus nicht hin. Lassen sich doch die Bewusstseinserscheinungen und überhaupt die geistigen Functionen, die doch gleichfalls unbestreitbar zum Weltbestande und zwar zu dem vorzüglichsten Teile desselben gehören, durch blosse Atombewegungen nie und nimmer erklären. Darum hat auch weder Demokrit, noch sonst ein Atomiker auf diesem Gebiete nur das Geringste aufgehehlt. Treffend sagt in dieser Beziehung F. A. Lange: „Aus der Atomistik erklären wir heute die Gesetze des Schalles, des Lichtes, der Wärme, der chemischen und physicalischen Veränderungen in den Dingen im weitesten Umfange, und doch vermag die Atomistik heute so wenig, wie zu Demokrits Zeiten, auch nur die einfachste E m p f i n d u n g von Schall, Licht, Wärme, Geschmack u. s. w. zu erklären. Bei allen Fortschritten der Wissenschaft, bei allen Umbildungen des Atombegriffes ist diese Kluft gleich gross geblieben und sie wird sich um nichts verringern, wenn es gelingt, eine vollständige Theorie der Gehirnfunktionen aufzustellen und die mechanischen Bewegungen samt ihrem Ursprung und ihrer Fortsetzung genau nachzuweisen, welche der Empfindung entsprechen, oder anders ausgedrückt, welche die Empfindung bewirken. Die Wissenschaft darf nicht daran verzweifeln, mittels dieser gewaltigen Waffen dahin zu gelangen, selbst die verwickeltsten Handlungen und die bedeutungsvollsten Bewegungen eines lebenden Menschen nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft aus den in seinem Gehirn unter Einwirkung der Nervenreize frei werdenden Spannkraften abzu-

1) C. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie; 1890. S. 83.

leiten, allein es ist ihr auf ewig verschlossen, eine Brücke zu finden, zwischen dem, was der einfachste Klang als Empfindung eines Subjectes, als meine Empfindung ist, und den Zersetzungsprocessen im Gehirn, welche die Wissenschaft annehmen muss, um diese nämliche Schallempfindung als einen Vorgang in der Welt der Objecte zu erklären“ ¹⁾).

7. Das Gesagte gilt auch von dem metaphysischen Materialismus des Epicur und der Stoiker. Denn wenn diese auch in manchen Einzelpunkten von den alten Atomikern abweichen, so stimmen sie doch principiell mit denselben überein. Zum Belege hiefür genügt rücksichtlich Epicur's eine kurze Zusammenstellung seiner Hauptsätze, die wir nach F. A. Lange geben:

Aus Nichts wird Nichts; denn sonst könnte aus Allem Alles werden. — Alles, was ist, ist Körper, unkörperlich ist nur der leere Raum. — Von den Körpern sind einige aus Verbindungen entstanden; andere sind die, aus denen alle Verbindungen entstehen. Diese sind unteilbar und absolut unveränderlich. — Das Weltall ist unbegrenzt, und daher muss auch die Zahl der Körper eine unendliche sein.

Die Atome sind in beständiger Bewegung, theils weit von einander entfernt, theils geraten sie nahe zusammen und verbinden sich. Einen Anfang hiervon aber gibt es nicht. In den Atomen sind keine Qualitäten, ausser Grösse, Figur und Schwere. — Die Atome sind kleiner als jede messbare Grösse. Sie haben eine Grösse, aber nicht diese oder jene bestimmte; denn jede angebbare Grösse kommt ihnen nicht zu.

Ebenso ist die Zeit, in welcher sich die Atome im leeren Raum bewegen, ganz unangeblich klein, ihre Bewegung hat durchaus kein Hindernis. Die Figuren der Atome sind von unangeblicher Mannigfaltigkeit, aber doch ist die

¹⁾ F. A. Lange, Geschichte des Materialismus; 2. Aufl. 1873, Bd. I. S. 15.

Zahl der vorkommenden Formen nicht schlechthin unendlich, weil sonst die im Weltall möglichen Bildungen nicht in bestimmte, wenn auch äusserst weite Grenzen geschlossen sein könnten.

In einem begrenzten Körper ist auch die Zahl und die Verschiedenheit der Atome eine endliche; es gibt daher auch keine Teilung ins Unendliche.

Im leeren Raum gibt es kein Oben und Unten; dennoch muss auch hier eine Richtung der Bewegung der andern entgegengesetzt sein. Solcher Richtungen gibt es unzählige, bei denen man in Gedanken ein Oben und Unten denken kann.

Die Seele ist ein feiner, durch das ganze Aggregat des Leibes zerstreuter Körper, am ähnlichsten dem Lufthauch mit einer Beimischung von Wärme.

Löst sich der Körper auf, so muss auch die Seele sich mitauflösen¹⁾.

Der metaphysische Materialismus Epicur's und seine wesentliche Uebereinstimmung mit den Atomikern liegt sonach auf der Hand.

Bei den Stoikern ist zwar das Letztere nicht in gleichem Maasse der Fall, indem sie den Urstoff nicht atomistisch getrennt, sondern als die einheitliche continuierliche Weltsubstanz fassten und das Leere leugneten; doch vertraten auch sie eine entschieden materialistische Weltanschauung. Nur ist bei ihnen der Materialismus dynamischer Art, während er bei den Atomikern und Epicureern ein mechanischer war²⁾. Da es uns jedoch in diesem Werke nicht um eine ausführliche geschichtliche Darstellung der verschiedenen metaphysischen Systeme zu thun ist und die stoische Lehre nicht wie die Atomistik noch heutzutage von systematischer Bedeutung ist, gehen

1) Vgl. F. A. Lange, a. a. O. Bd. I. S. 79 f.

2) E. Zeller, Philosophie der Griechen; Bd. III. 3. Aufl. S. 130.
— L. Stein, Die Erkenntnistheorie der Stoa; Bd. II. 1888. S. 201.

wir nicht näher auf dieselben ein, sondern wenden uns sofort der jüngsten Phase des metaphysischen Materialismus zu, wie sie in E. Dühring einen entschiedenen Vertreter in unseren Tagen gefunden hat.

B. Die moderne Auffassung.

E. Dühring.

Unter den gegenwärtigen Anhängern des metaphysischen Materialismus in Deutschland nimmt unseres Erachtens Dühring mit Rücksicht auf seine wissenschaftlichen Arbeiten eine hervorragende Stelle ein, weshalb wir ihn als den Hauptrepräsentanten dieser Richtung nun in Betracht ziehen wollen. Hören wir also seine diesbezüglichen principiellen Lehren!

„Die Natur ist der unverkürzte Inhalt der gesamten Wirklichkeit und der Träger aller Möglichkeiten. Sie ist dies auch in ihrer sogenannten Aeusserlichkeit, so dass man sagen kann, das materielle und mechanische System der Naturtotalität sei auch die Grundlage für alle besonderen Arten der Phänomene. Wo sich diese Grundlage nicht findet, da ist auch sonst keine Existenz anzutreffen. Das Sein überhaupt fällt mit dem materiellen und mechanischen Sein zusammen, und die Bewusstseinsphänomene, die als solche zwar weder Stoffe noch mechanische Kräfte sind, haben dennoch ihr Dasein nur durch Vermittlung materieller und mechanischer Vorgänge. Ja man kann sagen, dass sie, abgesehen von dem unmittelbaren Begriff des subjectiven Vorstellens und Empfindens selbst, in nichts weiter als einer bestimmten Form mechanischer Stoffbewegung bestehen. Für die Wirklichkeitsphilosophie ist es von entscheidender Wichtigkeit, dass in jedem gegenwärtigen Dinge auch die ausschliessliche Befassung aller an dasselbe geknüpften Möglichkeiten völlig materiell gedacht werde. Ohne den Leitfaden der Materialität kann man in der Voraus- und Rückbestimmung der Vorgänge nur zu unwahren Träumereien und haltungslosen Fiktionen

gelingen. Die Materialität der Verknüpfungen ist das einzige sichere Merkmal des realen Zusammenhanges“ ¹⁾.

„Materie und mechanische Kraft sind die beiden Fundamentalbegriffe, mit denen wir die bildhafte Aeusserlichkeit der Dinge überschreiten und in das Reich der constituierenden Eigenschaften eindringen. Auf diesem Gebiet sind alle Axiome etwas aus der allgemeinen Erfahrung Entnommenes, aber nichts destoweniger von absoluter Notwendigkeit, da wir durch die empirische Zergliederung die letzten Bestandteile der Naturconstitution gewinnen. . . . Was wir von der Materie und der mechanischen Kraft wissen, haben wir daher aus der Naturerfahrung und nicht bloß aus den Eigenschaften unseres Denkens gewonnen.

Was ist die Materie? Wir antworten, sie sei der Träger alles Wirklichen. Hienach gibt es auch keine mechanische Kraft, die ausserhalb der Materie und der Beziehung materieller Teile gesucht werden könnte. Die Materie ist nicht bloß das Widerstehende im Raume; sie ist weit mehr, indem sie den sich selbst gleichen Träger aller Veränderungen vorstellt. Die Unterschiede der verschiedenen Stoffe beeinträchtigen den allgemeinen Begriff des Materiellen keineswegs; denn durch alle diese Differenzen hindurch behauptet sich jenes Etwas, das den letzten Halt alles Seins bildet. Die mechanische Kraft ist ein Zustand der Materie. Aendern sich die Verhältnisse in den Teilen der Materie, so ändern sich auch die Verhältnisse in den Teilen der mechanischen Kraft; aber die letztere bleibt nicht minder sich selbst gleich, als die Materie“ ²⁾.

„Schon der Chemiker, ja sogar bereits der Physiker sieht in der Materie Mehr, als der blosser Mechaniker. Wie sollte die Philosophie nicht einen noch volleren Begriff von dem Träger aller körperlichen und geistigen Affectionen haben? Jene toten Reste einer fehlgreifenden Abstraction aber, wie wir sie in den Vorstellungen von einer absolut

1) E. Dühring, *Cursus der Philosophie*; 1875. S. 62.

2) A. a. O. S. 73.

passiven und affectionslosen Materie antreffen, sind für das gereifere Denken unbrauchbar und in das Reich der vor-eiligen Begriffserdichtungen zu verweisen. Entblösst man die Materie aller Eigenschaften, so macht man sie in der That für die Erkenntnis zu einem Nichts. Nur indem man sie philosophisch als den Träger aller Wirklichkeit betrachtet oder, mit andern Worten, der vollen, beharrenden Realität gleichsetzt, kann man in ihr zugleich das absolute Sein und in diesem alles Uebrige erkennen“¹⁾.

„Der Grössenbestand der allgemeinen Materie und der einfachen Elemente und ebenso der Grössenbestand der mechanischen Kraft sind unveränderlich, d. h. in jeder Vergangenheit wie in jeder Zukunft als einerlei voraussetzen“²⁾.

„Die allgemeine Materie ist das Medium, in welchem wir sowohl mit unseren Begriffen als mit den That-sachen Ruhe finden. Sie hat das zeitliche Differenzenspiel nicht zur Voraussetzung und kann insofern von keinem Entstehen und Vergehen berührt werden“³⁾.

„Aus dem Gesetz der bestimmten Anzahl folgt mit unausweichlicher Notwendigkeit, dass alle periodischen Naturprocesse irgend einen Anfang gehabt haben müssen, und dass überhaupt alle Differenzenbildung, vermöge deren sich eine Abfolge verschiedener Realitäten vollzieht, in jeder Gattung auf ein erstes Glied zurückweise. Alle Mannigfaltigkeiten der Natur, die einander folgen, müssen hienach als in einem sich selbst gleichen Zustande wurzelnd angesehen werden; denn nur die völlige Sichselbstgleichheit kann ohne Widerspruch gegen das Gesetz der bestimmten Anzahl als von Ewigkeit her bestehend gedacht werden“⁴⁾.

„Der Ursprungszustand des Universums, oder, deutlicher bezeichnet, eines veränderungslosen, keine zeitliche Häufung von Verschiedenheiten einschliessenden Seins der Materie, ist eine Frage, die nur derjenige Verstand ab-

1) A. a. O. S. 75. — 2) A. a. O. S. 97. — 3) A. a. O. S. 66.

4) A. a. O. S. 64.

weisen kann, der in der Selbstverstümmelung seiner Zeugniskraft den Gipfel der Weisheit sieht. Wenn man aber diesen verzweifelten Ausweg, für den Kant eine neue Form der Beschönigung unter dem Namen der Vernunftkritik erfunden hat, nicht wählen und das Denken nicht castrieren will, so eröffnet sich eine Arbeit von grossem Gewicht. Was wir vorher als Zuspitzung der Frage nach dem Uebergang zum Verschiedenen erkannten, meldet sich hier in der am meisten gesteigerten Form an. Das Heraustreten des rhythmischen Wechselspiels der Vorgänge aus einem sich selbst gleichen Zustande ist nach unseren früheren Erörterungen ein unausweichlicher Gedanke“ ¹⁾).

Nachdem wir hiemit die wesentlichen metaphysischen Grundanschauungen Dühring's mit seinen eigenen Worten kurz wiedergegeben haben, liegt es uns ob, dieselben einer Würdigung zu unterziehen.

1. Wir bemerken vor allem, dass dieser Philosoph manche metaphysische Ansichten vertritt, die wir für durchaus berechtigt halten. So z. B. das von ihm aufgestellte Gesetz der bestimmten Anzahl; ferner sein Kampf gegen den falschen Unendlichkeitsbegriff; seine Auffassung des Raumes und der Zeit; die Lehre von der Begrenztheit des Weltalls und von dem zeitlichen Anfang der Naturprocesse. Aber in den fundamentalen Fragen können wir ihm nicht beipflichten. Das gilt zunächst von seiner Ansicht in betreff des Weltprinzips. Als solches betrachtet er nämlich, wie aus den obigen Anführungen ersichtlich ist, die allgemeine Materie; denn diese gilt ihm als die beharrliche, sich selbst gleiche substanzielle Unterlage alles Seienden, sowohl des Physischen als des Psychischen. Da drängt sich zunächst die Frage auf: was ist unter dieser allgemeinen Materie, welche den Urgrund der Welt bilden soll, zu verstehen? Darauf erwidert Dühring: „Sie ist der Träger alles Wirklichen; sie ist nicht blos das Widerstehende im Raume, sondern weitmehr; sie ist der letzte Halt alles

1) A. a. O. S. 78 f.

Seins; die mechanische Kraft ist nur ein Zustand von ihr“. Folglich ist nach Dühring, sowie überhaupt nach den modernen Materialisten, die Materie etwas von der Kraft Verschiedenes, wenn auch die letztere nicht ausserhalb der ersteren sich befindet. Es ist daher die Frage am Platze: gibt es eine Materie im Unterschiede von der Kraft? Und wenn es eine gibt, worin besteht dieselbe? Wir gelangen hiemit zu dem grossen Problem der Materie.

Schelling erzählt: als einst der Philosoph Jacobi i. J. 1801 bei einer allgemeinen Audienz in Paris dem damaligen ersten Consul vorgestellt wurde, habe dieser an ihn die Frage gerichtet: „Qu'est ce que la matière?“ Und da Jacobi nicht sofort eine Antwort darauf zu geben wusste, habe Napoleon ihm ohne weiteres den Rücken gewendet. Und Schelling fügt hinzu, dass diese Frage genau den Punkt traf, den man das *σκάνδαλον* oder „die Falle“ der Philosophie nennen könnte¹⁾. Für Dühring jedoch scheint dieses *σκάνδαλον* nicht zu bestehen; denn er antwortet frisch weg auf die obige Frage: „Die Materie ist der Träger alles Wirklichen, der letzte Halt alles Seins.“ Ob freilich Napoleon sich damit zufrieden gegeben hätte, wissen wir natürlich nicht; uns wenigstens ist diese Antwort nicht genügend; denn indem man die Materie einfach als den Träger alles Seins bezeichnet, hat man die Frage noch keineswegs erledigt, sondern es drängt sich sogleich die weitere Frage auf: wenn die Materie in der That etwas von der Kraft Verschiedenes ist, kann sie wohl dann ein „Träger“ des Wirklichen sein? Ist es denn möglich, etwas Reales oder gar alle Realitäten der Welt zu tragen, ohne eine Kraft? Gewiss nicht. Ist also in der That die Materie der Träger alles Wirklichen, dann muss sie ein Kraftwesen sein und ist folglich nicht von der Kraft verschieden.

Man mag sich überhaupt drehen, wie man will, — so lange man die Materie als etwas Reales fasst, kommt man

1) Schelling, Sämmtl. Werke, 1856; Abt. II, Bd. I. S. 424. — Vgl. J. Huber, Die Forschung nach der Materie; 1877. S. 3.

von der Kraft nicht los. Man sage uns doch: was ist die Materie im Unterschiede von der Kraft? Plato erwidert: sie sei der leere Raum oder die blosse Ausdehnung¹⁾. Indes eine blosse Ausdehnung gibt es in der Wirklichkeit nicht, sondern ist nur eine Abstraction des Verstandes. Gäbe es aber eine in der realen Welt, dann könnte sie ohne Kraft nicht bestehen.

Aehnliches gilt auch von der Ansicht des Aristoteles in betreff der Materie. Derselbe versteht unter der Materie im metaphysischen Sinne das in sich völlig unbestimmte, rein mögliche Sein, welches alle Bestimmtheit und Wirklichkeit nur durch die Form erhält. Aber etwas völlig Unbestimmtes und blos Mögliches existiert ebenfalls in der Wirklichkeit nicht, sondern ist gradeso eine pure Abstraction wie die reine Ausdehnung des Plato. Ja Aristoteles gibt selbst zu, dass die Materie als das völlig Unbestimmte, blos Mögliche niemals für sich, gesondert von der Form bestehe²⁾. Aber dennoch bezeichnet er die Materie als Substanz, (*οὐσία*), freilich nur als potenzielle³⁾. Diese Auffassung lässt sich jedoch mit seinem eigenen Substanzbegriffe nicht vereinbaren. Denn ihm zufolge ist die Substanz dasjenige Sein, welches weder von einem Subjecte prädicirt wird (logisch), noch einem Subjecte inhäriert (physisch)⁴⁾. Wenn aber die Materie als solche, wie Aristoteles selbst zugibt, nie ohne die Form bestehen kann, wie kann sie dann mit Recht Substanz genannt werden? — Indes Aristoteles geht noch weiter, indem er der Materie sogar verschiedene Functionen zuschreibt: sie nimmt z. B. die mannigfachen Formen auf⁵⁾, ja sie be-

1) Vgl. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie; 1890. S. 177 ff.

2) Aristoteles, de gen. et corr. II, 1, 329 a 24—26. Vgl. phys. IV, 2, 209 b 22—23; 4, 212, a 1; metaph. VII, 3, 1029 a 27—30; 10, 1035 a 8—9; 11, 1036 b 23.

3) metaph. VIII, 1, 1042 a 26.

4) categ. V, 2 a 11—13.

5) de gen. et corr. I, 4, 320 a 2—4; 10, 328 b 11; de anim. II, 2, 414 a 9—10.

geht sogar nach der Form als ihrer Ergänzung, wie das Weibliche nach dem Männlichen¹⁾; sie bewirkt ferner die accidental en Eigenschaften der Dinge, während von der Form die wesentlichen Bestimmungen herrühren²⁾; sie ist deshalb auch das Individuationsprincip³⁾; nicht selten hemmt sie auch die Formen in ihrer Auswirkung und ist daher die Ursache der Unvollkommenheiten in der Natur⁴⁾. Und trotz all dieser Functionen soll die Materie ein rein passives Princip sein!

Andere charakterisieren die Materie zum Unterschiede von der Kraft als das Widerstehende im Raum. Aber wenn wirklich das Wesen der Materie darin liegt, dass sie andern Dingen Widerstand leistet, dann ist sie doch offenbar ein Kraftwesen, da nur ein solches Widerstand zu leisten vermag.

Dasselbe gilt, wie oben bemerkt, von der Dühring'schen Definition der Materie als „Träger alles Wirklichen.“ Denn ist sie dies in der That, dann muss sie gleichfalls ein Kraftwesen sein und ist nicht eine von der Kraft real verschiedene Substanz. Ueberhaupt ist es bis jetzt unseres Erachtens noch Keinem gelungen, einen sachgemässen Begriff von der Materie aufzustellen, demgemäss sie sich wesentlich von der Kraft unterscheidet; denn diejenigen, welche dieses versuchten, haben entweder unversehens das Kraftmoment in irgend einer Form in ihre Definition mitaufgenommen oder sie bewegen sich in unrealen Abstractionen, denen in der Wirklichkeit keine Existenz zukommt. Dass das Erstere auch bei Dühring der Fall ist, haben wir gesehen. Nicht minder aber auch das Letztere, wie wir nun nachweisen wollen.

2. Nach Dühring nämlich ist die Materie etwas Allgemeines. Er gibt ihr ausdrücklich dieses Prädicat⁵⁾

1) phys. I, 9, 192 a 18—19; 20—23. ibid. 182 a 22—25.

2) metaph. VI, 2, 1027 a 13—15.

3) de coel. I, 9, 278 a 22—35.

4) phys. II, 8, 199 a 33. — de gen. an. IV, 4, 770 b 9—17.

5) Cursus der Philos. S. 97.

und unterscheidet sie von den einfachen Elementen oder den chemischen Grundstoffen¹⁾. Beiden: sowohl der „allgemeinen Materie“ als den chemischen Elementen spricht er „absolute Ursprünglichkeit“ zu und bezeichnet dies als ein Grundgesetz des Universums²⁾. Da entsteht nun die Frage: gibt es wirklich neben den chemischen Elementen und den daraus zusammengesetzten Körpern noch eine allgemeine Materie? Ja hat überhaupt das Allgemeine als solches eine reale Existenz in der objectiven Welt?

Hiemit sind wir auf das berühmte Problem des Begriffs-Realismus gestossen, welches bekanntlich von Sokrates, Plato und Aristoteles seinen Ausgang nahm und im Mittelalter eine so grosse Rolle spielte. Heutzutage besteht in dieser Beziehung viel weniger Streit, indem man meistens zu der Ueberzeugung gelangt ist, dass es ein Allgemeines als solches nur im denkenden Geiste gibt, und zwar in Form von Begriffen, dass dagegen in der realen Welt nur das Einzelne existiert, freilich nicht isoliert jedes für sich, sondern in durchgängiger gegenseitiger Beziehung und Abhängigkeit. Die mannigfachen Einzelwesen der Welt stimmen allerdings in ihren Eigenschaften mehr oder minder mit einander überein, infolge dessen wir sie in Arten und Gattungen einteilen, und darauf beruht die objective Bedeutung der allgemeinen Begriffe. Die letzteren sind daher keine blossen Worte, sondern haben einen Realitätswert, insofern sie das einer Mehrheit von Dingen Gemeinsame einheitlich zusammenfassen. Aber dieses Gemeinsame existiert nicht für sich und nicht in allgemeiner, sondern in individueller Weise in den Einzelwesen. So gibt es z. B. in der Wirklichkeit keine Schönheit im allgemeinen, sondern nur concrete schöne Gebilde; desgleichen gibt es keine Tierheit, sondern nur einzelne Tiere; gibt es keine Menschheit als solche, sondern bestimmte, individuelle Menschen. In der realen Welt lässt sich also das Allgemeine nirgends als solches nachweisen.

1) Ebend. — 2) Ebend.

Auch die allgemeinen Naturgesetze sind davon nicht ausgeschlossen. Denn dieselben sind nicht, wie schon Lotze mit Recht hervorgehoben hat, höhere Mächte, welche über den Einzeldingen gleichsam thronen und sie mit souveräner Gewalt beherrschen — diese Auffassung ist nichts Anderes als ein gewöhnlicher Anthropomorphismus — sondern die allgemeinen Naturgesetze stellen nur unsere subjectiven Formeln oder Zusammenfassungen dar, in denen wir die constante Wirkungsweise der Dinge in ihren gegenseitigen Beziehungen zum Ausdruck bringen. In der realen Welt gibt es nur Individuen und Verbindungen von Individuen, mit bestimmten Naturen, denen gemäss sie unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen setzen, die wir dann als Gesetze formulieren.

Wenn dem aber so ist, dann existiert auch in Wirklichkeit keine allgemeine Materie, sondern dieselbe ist nur ein Gattungsbegriff, in welchem wir in Gedanken das den Körpern Gemeinsame zusammenfassen. Die Annahme einer allgemeinen Materie oder eines allgemeinen Stoffes als des einheitlichen Substrates der Dinge ist sonach nichts Anderes als eine Hypostasierung eines Allgemein-Begriffes seitens des Materialismus.

3. Mit dem Gesagten erledigt sich zugleich eine andere Lehre dieser Weltauffassung. Nach Dühring nämlich und seinen Gesinnungsgenossen ist die allgemeine Materie „das absolute Sein“¹⁾; sie ist unabhängig von Allem, während alles Andere durch sie bedingt ist. Diese Behauptung stützt sich auf die Voraussetzung, dass die Materie der allgemeine Träger alles Wirklichen sei. Nachdem wir aber im Vorhergehenden gezeigt, dass diese Voraussetzung eine blosse Fiction ist, indem es in Wahrheit gar keine allgemeine Materie realiter gibt, sondern nur einzelne, differente Stoffe, so fällt auch die Folgerung. Denn dass die einzelnen verschiedenen Stoffe oder Körper das absolute Sein bilden, wird wohl kein Vernünftiger zu behaupten wagen. Sind

1) Cursus der Philos. S. 75.

doch dieselben alle von einander abhängig und folglich bedingt. Es hat noch Keiner einen Stoff aufgezeigt, der mit absoluter Souveränität rein für sich bestünde.

4. Dühring bemerkt mit Recht, dass „aus dem Gesetze der bestimmten Anzahl mit unausweichlicher Notwendigkeit folge, dass alle periodischen Naturprocesse irgend einen Anfang gehabt haben müssen und dass überhaupt alle Differenzbildung, vermöge deren sich eine Abfolge verschiedener Realitäten vollzieht, in jeder Gattung auf ein erstes Glied zurückweise“¹⁾. Daraus nun zieht er folgenden Schluss: „Alle Mannigfaltigkeiten der Natur, die einander folgen, müssen hienach als in einem sich selbst gleichen Zustande wurzelnd angesehen werden; denn nur die völlige Sichselbstgleichheit kann ohne Widerspruch gegen jenes Gesetz der bestimmten Anzahl als von Ewigkeit her bestehend gedacht werden“²⁾. Darum fasst Dühring den Urzustand des Universums als einen solchen, in dem die Materie noch ohne alle Differenzen, unveränderlich und nur sich selbst gleich existierte³⁾. Aber wenn das, so fragt es sich: wodurch entstand in der Folge das thatsächliche Wechselspiel der Veränderungen in der ursprünglich durchaus differenzlosen Materie? Diese sehr wichtige Frage hat Dühring nicht gelöst. Er hat es zwar versucht, aber es ist ihm unseres Erachtens nicht gelungen.

Hören wir seine diesbezügliche Erörterung! „Erinnern wir uns, dass es mit jedem kleinsten neuen Gliede in der uns wohlbekannten Daseinskette im Grunde eine gleiche Bewandtnis hat. Wer also in dem vorliegenden Hauptfalle Schwierigkeiten erheben will, mag zusehen, dass er sie sich nicht bei weniger scheinbaren Gelegenheiten erlasse. Ueberdies steht die Einschaltungsmöglichkeit von allmählig graduierten Zwischenzuständen und mithin die Brücke der Stetigkeit offen, um rückwärts bis zum Erlöschen des Wechselspiels zu gelangen. Rein begrifflich hilft freilich diese Stetigkeit nicht über den Hauptgedanken hinweg, aber sie

1) A. a. O. S. 64. — 2) A. a. O. S. 65. — 3) A. a. O. S. 79.

ist uns die Grundform aller Gesetzmässigkeit und jedes sonst uns bekannten Uebergangs, so dass wir ein Recht haben, sie auch als Vermittlung zwischen jenem ersten Gleichgewicht und dessen Störung zu gebrauchen. Dächten wir uns nun aber das so zu sagen regungslose Gleichgewicht nach Massgabe der Begriffe, die in unserer heutigen Mechanik ohne sonderliche Anstandnahme zugelassen werden, so liesse sich gar nicht angeben, wie die Materie zu dem Veränderungsspiel gelangt sein könnte. Jedes strenge Gleichgewichtssystem, wie wir es mathematisch genau vorstellen, trägt in sich selbst keinen Grund dynamischer Vorgänge. Das Dynamische in den Zuständen der Materie konnte daher in ihrem statischen Verhalten nicht angelegt sein, — vorausgesetzt, dass unsere Begriffe von der Statik in ihrer jetzigen mathematischen Fassung nicht eine reale Modification zulassen“ ¹⁾).

Das ist aber offenbar keine Lösung des in Rede stehenden Problems, sondern eher eine Verzichtleistung darauf. Denn hier sagt ja Dühring selbst, dass, wenn der Urzustand der Materie ein mit sich selbst identisches, strenges Gleichgewicht darstellte und wenn unsere Gesetze der Mechanik richtig sind, dann ist es unmöglich anzugeben, wie die Materie zu dem Veränderungsspiel gelangen konnte; denn „die absolute Identität jenes anfänglichen Grenzzustandes liefert an sich selbst kein Uebergangsprincip“ ²⁾).

Es bleiben daher unserem Philosophen nur folgende drei Auswege übrig: entweder muss er 1. die Richtigkeit der allgemein in der Wissenschaft anerkannten Grundgesetze der Mechanik bestreiten; dann aber liegt es ihm ob, deren Fehlerhaftigkeit nachzuweisen, was er bis jetzt nicht gethan hat. Oder er muss 2. annehmen, dass der Urzustand der Welt oder der Materie kein völlig sich selbst gleiches, absolut differenzloses Gleichgewicht bildete; und dann muss er nach seinen eigenen Grundsätzen, nämlich gemäss dem Gesetze der bestimmten Anzahl, einräumen,

1) A. a. O. S. 79. 80. — 2) A. a. O. S. 79.

dass die Materie nicht von Ewigkeit her bestehen und folglich auch nicht das absolute Princip alles Wirklichen sein kann, da, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, „nur die völlige Sichselbstgleichheit (der Materie) ohne Widerspruch gegen das Gesetz der bestimmten Anzahl als von Ewigkeit her bestehend gedacht werden kann“¹⁾. — Oder will er die absolute Indifferenz und das daraus hervorgehende strenge Gleichgewicht der Materie als Urzustand der Welt beibehalten, dann muss er 3. zugeben, dass eine ausser und über der Weltmaterie stehende Causalität das primitive Gleichgewicht des Stoffes aufgehoben und das rhythmische Wechselspiel der Naturvorgänge hervorgerufen habe, da, wie er selbst sagt, „das strenge Gleichgewichtssystem in sich selbst keinen Grund dynamischer Vorgänge trägt.“ Damit aber fällt ebenso wie im zweiten Falle sein Hauptprincip, demgemäss die Materie den wahren Urgrund alles Wirklichen ausmachen soll. Die Consequenz verlangt also entweder ein Preisgeben der Fundamentalgesetze der Mechanik oder ein Aufgeben des materialistischen Grundaxioms²⁾.

1) A. a. O. S. 65.

2) Zu demselben Resultat gelangte auch der bedeutende Naturforscher Adolf Fick vom physicalischen Standpunkte aus durch einen Rückschluss aus den Principien der modernen Wärmetheorie, indem er bemerkt: „Wenn der in Rede stehende (Clausius'sche) zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie ganz allgemein gültig ist, und namentlich auch Anwendung erleidet auf Temperaturen, wie sie an der Sonne und an anderen, vielleicht noch heisseren Himmelskörpern stattfinden, dann können wir ganz allgemein für das ganze Universum, nicht etwa blos für das Sonnensystem die Behauptung aufstellen, dass die einmal in Wärme verwandelte mechanische Spannkraft nie ganz in solche zurückverwandelt werden kann, und da die erstere Verwandlung fortwährend stattfindet, so müsste zuletzt alle Kraft im Universum die Form der Wärme annehmen und es müssten zugleich alle Temperaturdifferenzen in der Welt ausgeglichen werden. Die ganze Kette der physicalischen Vorgänge im Universum könnte alsdann unmöglich ein in sich zurückkehrender Cyclus sein, bei dessen immer wiederholtem Ablauf das Universum als Ganzes in einem ewig

5. Noch mehr aber als die vorstehenden kosmologischen Erwägungen drängt zu dem letzteren Aufgeben die Unmöglichkeit, auf materialistischem Boden die geistigen Erscheinungen zu erklären. Wie fasst Dühring deren Entstehung auf? Er sagt: „Die Antriebe, vermöge deren das Licht des Bewusstseins aufblitzt, sind selbst völlig dunkel“¹⁾. Damit gesteht Dühring offen zu, dass er nicht imstande ist, das Auftreten des Bewusstseins in der Welt aus den mechanischen Principien zu erklären. Aber trotzdem fährt er ohne weiteres fort: „Sie (nämlich die Antriebe, vermöge deren das Licht des Bewusstseins aufblitzt) müssen von uns als Teile einer universellen Mechanik vorgestellt werden“²⁾. Wir fragen: woher diese Nötigung? Dieselbe ist durchaus nicht motiviert; denn wenn uns wirklich die realen Bedingungen, durch die das Bewusstsein entsteht,

gleichbleibenden Zustande beharrte. Vielmehr käme dem Universum als solchem im Ganzen ein nach einem Ziele strebender Entwicklungsprocess zu.

Das Ziel wäre aber, wie schon gesagt, die Ausglei chung aller Temperaturunterschiede, also — im Sinne eines organischen Wesens — der allgemeine Tod. Dieser finale Zustand, der dann freilich ewiger Fortdauer fähig ist, würde aber nach Verfluss einer endlichen Zeit nahezu erreicht werden, von jedem beliebig gewählten Anfangszustande an gerechnet, der nicht unendliche Geschwindigkeiten oder unendliche Zerstreuung der Materie im Raume einschliesst, d. h. von jedem Anfangszustande an gerechnet, der überhaupt gedacht werden kann. Es müsste also umgekehrt der finale Zustand jetzt schon erreicht sein, wenn die Welt von Ewigkeit her da wäre.

Wir sehen uns somit vor folgende bedeutsame Alternative gestellt: entweder sind bei den höchsten, allgemeinsten und fundamentalsten Abstractionen der Naturwissenschaft wesentliche Punkte übersehen, oder — wenn diese Abstractionen vollkommen streng und allgemein gültig sind — dann kann die Welt nicht von Ewigkeit her da sein, sondern sie muss in einem von heute nicht unendlich entfernten Zeitpunkt durch ein in der Kette des natürlichen Causalnexus nicht begriffenes Ereignis, d. h. durch einen Schöpfungsakt entstanden sein“. Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung. Würzburg, 1869, S. 69 f.

1) A. a. O. S. 132. — 2) Ebend.

„völlig dunkel“ sind, dann können wir auch nicht mit aller Bestimmtheit sagen, dass sie „Teile einer universellen Mechanik“ bilden.

Dasselbe gilt von der weiteren Bemerkung Dührings: „Die Empfindung ist nicht denkbar ohne eine Differenz der Kräfte. Sie ist sogar überall das Ergebnis einer mechanischen Arbeit“¹⁾. „Das individuelle Princip der inneren Erregungen und Bewusstseinsphänomene ist seinem Wesen nach eine Action und mithin etwas durchaus Vergängliches. Es ist das Gegenteil aller Substantialität“²⁾. Wir müssen da von neuem fragen: wenn wirklich, wie Dühring sagt, die Entstehungsursachen des Bewusstseins und der Empfindung ihm völlig dunkel oder unbekannt sind, woher weiss er dann, dennoch hierüber so sicheren Bescheid zu geben? Woher weiss er so gewiss, dass die Empfindung „überall das Ergebnis einer mechanischen Arbeit“ ist? Was ist denn „mechanische Arbeit“? Ist sie doch nichts Anderes, als der Act der Hervorbringung einer Veränderung in der Configuration eines materiellen Systems entgegen einer Kraft, welche dieser Veränderung widerstrebt³⁾. Jede mechanische Arbeit besteht wesentlich in mechanischer oder räumlicher Bewegung, durch welche die Teile eines körperlichen Systems in eine andere Lage versetzt werden. Und lediglich daraus soll die Empfindung und das Bewusstsein entstehen? Unmöglich! Denn mechanische Arbeit oder mechanische Bewegung erzeugt, wenn ungehemmt, immer nur mechanische Bewegung und ist deshalb aus sich allein nicht imstande, etwas völlig davon Verschiedenes, wie Empfindung und Bewusstsein zu producieren. Bekannt ist die diesbezügliche Aeusserung E. du Bois-Reymond's: „Die astronomische Kenntniss des Gehirnes, die höchste, die wir davon erlangen können, enthüllt uns darin nichts als bewegte Materie. Durch keine zu ersinnende Bewegung materieller Teilchen aber lässt sich eine Brücke ins Reich

1) A. a. O. S. 130. — 2) A. a. O. S. 133.

3) J. C. Maxwell, Substanz und Bewegung; Deutsche Ausgabe 1881. S. 61.

des Bewusstseins schlagen. Bewegung kann nur Bewegung erzeugen oder in potentielle Energie zurück sich verwandeln. Potentielle Energie kann nur Bewegung erzeugen, statisches Gleichgewicht erhalten, Druck oder Zug üben. Die Summe der Energie bleibt dabei stets dieselbe. Mehr als dies Gesetz bestimmt, kann in der Körperwelt nicht geschehen, auch nicht weniger; die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung“¹⁾). Folglich können die geistigen Vorgänge, da sie von den mechanischen wesentlich verschieden sind, — was auch Dühring ausdrücklich zugibt²⁾ — kein blosses Ergebnis der letzteren sein, wie der Materialismus behauptet.

Wenn dagegen Dühring bemerkt: „Die Bewusstseinsvorgänge sind eine Seite der Natur, und sowenig man zu den Naturvorgängen noch ein besonderes Wesen braucht, um sie verständlich zu machen, ebensowenig hat man für das Bewusstsein einen besonderen Götzen nötig, um es in einer Einheit zusammenzuhalten“³⁾), — so ist der erste Teil seiner Behauptung einfach unwahr, da er ja selbst zur Erklärung der Naturvorgänge die Materie, beziehungsweise die Atome, als substantielle Grundlage derselben annimmt. Desgleichen ist man auch berechtigt, zur Erklärung der geistigen Vorgänge, da sich dieselben, wie die moderne Physik und Physiologie ausdrücklich zugibt, nicht auf mechanische Ursachen zurückführen lassen, psychische Substanzen anzunehmen.

1) E. du Bois-Reymond, Die Grenzen des Naturerkennens. 1884. S. 35 f.

2) A. a. O. S. 142: „Aus dem Reich der Empfindungslosigkeit tritt man in dasjenige der Empfindung, trotz aller quantitativen Allmähigkeit nur mit einem qualitativen Sprunge ein, von dem wir, wenn wir uns nicht den poetischen Gebrauch des Wortes versagt hätten, behaupten könnten, dass er sich unendlich von der blossen Gradation einer und derselben Eigenschaft unterscheide. Keine Darwinistische Halbpoesie und Metamorphosenfertigkeit mit ihrer grobsinnlichen Enge der Auffassung und Stumpfheit der Unterscheidungskraft kann hier auf die Dauer die Wesensverschiedenheit der beiden Gebiete verhüllen“. — 3) A. a. O. S. 134.

Zweiter Abschnitt.

Der metaphysische Pantheismus.

I. Die Eleaten.

Während das Hauptprincip des Materialismus lautet: Das Grundwesen aller Dinge ist die Materie oder der Stoff, besagt dasjenige des Pantheismus: das Grundwesen aller Dinge ist das Absolute oder Gott. Dieser Lehre huldigten zunächst im Altertum die Eleaten und unter diesen in erster Linie Xenophanes, von dem Aristoteles sowie dessen Schüler Theophrast¹⁾ berichtet: er habe auf den glänzenden Himmel hinblickend das Eine als Gott bezeichnet²⁾.

Nach Xenophanes gibt es in Wahrheit nur ein Seiendes, nur eine gleichartige Natur in Allem³⁾. Alles Sein ist also im Wesen einheitlich und dieses eine wesenhafte Sein in Allem ist Gott: τὸ ἐν καὶ πᾶν — ὁ θεός. Hiemit proclamirte er einerseits den Monotheismus und setzte sich dadurch in Gegensatz zu der Vielgötterei seiner Zeit, die er entschieden bekämpfte⁴⁾, andererseits aber auch zugleich den Pantheismus, indem er das Weltall als Gott betrachtete.

Die Gedanken des Xenophanes führte dann sein Schüler Parmenides weiter aus, indem er den erkenntnistheoretischen Grundsatz geltend machte, dass man den Sinnen nicht vertrauen dürfe, da sie zur Täuschung verleiten; nur die Vernunft erkenne die Wahrheit⁵⁾. Die Vernunft

1) Simplicius, in phys. p. 22, 36—31 (Diels, Doxogr. 480, 4—8).

2) Aristoteles, metaph. I, 5, 986 b 21: Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐδὲν διεσαφηνίσεν οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε διγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν.

3) Sextus Empiricus, Pyrrh. hypotyp. I, 224.

4) Diogenes Laert. IX, 18.

5) Fragm. v. 54—55; ed. Karsten, Philosophiae graecae vet. Reliquiae, I b.

aber lehrt uns: nur das Seiende ist, ein Nichtseiendes dagegen gibt es nicht¹⁾. Und als Grund für dieses Hauptaxiom der Eleaten wird angegeben: weil das Nichtseiende weder zu sagen noch zu denken sei²⁾.

Aus dem erwähnten Fundamentalsatz zog nun Parmenides folgende Schlüsse: 1. Das Seiende ist ewig, d. h. es ist weder entstanden, noch wird es vergehen. Denn wäre es entstanden, dann müsste es aus Nichts geworden sein. Da es aber kein Nichts gibt, so kann es auch nicht entstanden sein. — Ebensowenig kann es vergehen; denn sollte es vergehen, dann müsste es zu Nichts werden, was unmöglich ist, weil das Nichts nicht existieren kann. Es gibt also weder ein Werden, noch ein Vergehen.

2. Das Seiende ist unveränderlich. Denn die Veränderung ist ein Uebergang von einem bestimmten Sein zu einem anderen, folglich zu dessen Nichtsein. Da es aber kein Nichtsein gibt, kann es auch keine Veränderung geben.

3. Das Seiende ist einheitlich. Es gibt nicht mehrere, sondern nur ein Seiendes. Denn gäbe es mehrere Seiende, dann müssten dieselben von einander verschieden sein. Das eine wäre also nicht das andere; folglich ein Nichtsein in bezug auf dieses. Da aber ein Nichtsein nicht existieren kann, so kann es auch keine Verschiedenheit im Seienden geben, folglich auch keine Vielheit, sondern das Seiende ist eins, ganz von gleicher Beschaffenheit³⁾.

Darum ist es auch 4. nicht geteilt⁴⁾, sondern einheitlich zusammenhängend (ἐν ξυνεχές)⁵⁾. Es gibt also zwischen ihm kein Leeres, da letzteres ein Nichtseiendes wäre, das nicht bestehen kann.

5. Auch das Denken ist vom Sein nicht verschieden; denn „dasselbe ist das Denken und das Sein“: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Freilich hat man

1) A. a. O. v. 35—38. 43—44.

2) A. a. O. v. 63: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἐστὶ ὅπως οὐκ ἐστὶ.

3) A. a. O. v. 77: πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον.

4) Ebend. — 5) A. a. O. v. 60.

diese Stelle auch so aufgefasst, als ob Parmenides damit lediglich hätte sagen wollen, dass auch das Denken ein Sein sei ¹⁾. Ist nun auch das Letztere richtig, so dürfte doch dieses nicht der ausschliessliche Sinn seiner Worte sein; denn auch an einer anderen Stelle sagt er: „Dasselbe ist das Denken und das, weswegen der Gedanke ist“, oder worauf derselbe gerichtet ist ²⁾. Jedenfalls liegt es ganz in der Consequenz des eleatischen Princips, dass Denken und Sein wesentlich als eines zu betrachten seien. Und da auch der Wortlaut dieses offen besagt, so ist kein Grund vorhanden den Sinn desselben anders zu fassen, beziehungsweise einzuschränken.

Das sind die Hauptbestimmungen des wahrhaft Seienden nach Parmenides. Die Sinne zeigen uns zwar andere Eigenschaften des Seins. Aber darauf ist ihm zufolge nichts zu geben, da sie uns nur Schein vorspiegeln. Was so Parmenides in den Hauptzügen festgestellt, hat dann Melissus systematisch weitergebildet und positiv zu beweisen gesucht, während endlich Zeno die eleatische Lehre gegen ihre Widersacher durch seine berühmten Argumente negativ verteidigte.

Indem wir nun zur Würdigung dieser metaphysischen Doctrin übergehen, geben wir zu, dass dieselbe, so sonderbar sie auch auf den ersten Blick erscheint, dennoch manche Wahrheitsmomente in sich schliesst. Was nämlich hier von dem Seienden überhaupt gesagt wird, das gilt in der That von dem absoluten Sein. Denn dieses ist wirklich nur eines, ferner unentstanden und unvergänglich und darum ewig; desgleichen ist es unveränderlich und ungeteilt und in ihm sind Denken und Sein insofern identisch, als beide inhaltlich bei ihm übereinstimmen. Soweit haben also die Eleaten Recht. Ihr Grundfehler besteht aber darin, dass sie die Eigenschaften des absoluten auch auf das relative

1) C. Baeumker, Das Problem der Materie in der griech. Philosophie, 1890. S. 53.

2) A. a. O. v. 93.

Sein oder auf die sinnlich wahrnehmbare Welt übertragen und damit zugleich in Widerspruch mit ihrem eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt traten. Denn obschon diesem gemäss die sinnliche Anschauung nur trügerischen Schein uns bieten soll, fassten sie dennoch das Seiende nicht rein metaphysisch, sondern sinnlich, indem sie darunter das sichtbare All verstanden, welches sie als eine einheitliche, durchaus zusammenhängende und völlig gleichartige Masse in Kugelgestalt betrachteten¹⁾. Damit traten sie in Widerstreit mit sich selber; denn wenn es wahr ist, wie die Eleaten behaupten, dass die Sinne uns nur in Täuschung stürzen, dann müssen wir uns ganz von ihnen losmachen und lediglich den Aussagen der reinen Vernunft folgen. Das thaten sie jedoch nicht und es lässt sich auch in Wirklichkeit nicht durchführen, da wir thatsächlich keine reine Vernunfterkennntnis besitzen, sondern unser Denken ist rücksichtlich seines Inhaltes von den Sinnen abhängig, indem diese ihm das Material zu seinen Functionen liefern. Denn es kommt uns keine Vernunfterkennntnis zu ohne Vorstellungen und wir haben keine Vorstellungen ohne Sinneswahrnehmungen. Folglich ist unsere Vernunfterkennntnis inhaltlich durch unsere Sinneswahrnehmungen bedingt. Wenn es also richtig wäre, dass die letzteren uns nur Schein und Täuschung bieten, dann wäre auch unsere Vernunfterkennntnis in Frage gestellt. Zum Glück ist jedoch, wie wir in unserer „Theorie der Gesichtswahrnehmung“ gezeigt haben, die Voraussetzung irrig. Allerdings liefern uns die einzelnen Sinneswahrnehmungen nicht das reine Ansichsein der Dinge, aber auch nicht puren Schein; sie sind zwar relativ, aber darum keineswegs rein subjectiv, sondern enthalten mehr oder minder objective Bestandteile in sich. Und nur so können sie der wissenschaftlichen Forschung als Fundament dienen.

Was sodann das Hauptaxiom der Eleaten betrifft, dass nur das Seiende sei, das Nichtseiende aber nicht existiere,

1) Karsten, a. a. O. v. 101 f.

so ist auch dieses nur teilweise zutreffend. Richtig nämlich ist, dass das reine oder absolute Nichtsein keine Realität haben kann, weil das sonst ein Widerspruch mit sich selbst wäre. Aber ein beziehungsweises oder relatives Nichtsein kann es geben und gibt es thatsächlich, wie die Erfahrung lehrt. Ja auch die Eleaten kommen ohne dasselbe nicht aus. So unterscheiden sie z. B. an dem wahrhaft Seienden mehrere Eigenschaften, die demselben wesentlich zukommen sollen: wie Einheit, Ewigkeit, durchgängige Gleichartigkeit, continuierliche Ausdehnung, Kugelgestalt. Alle diese Eigenschaften sind offenbar von einander verschieden; denn die eine ist nicht die andere. Folglich ist jede dieser Eigenschaften ein beziehungsweises Nichtsein im Verhältnis zu den anderen. Somit müssen auch die Eleaten von ihrem eigenen Standpunkte aus die Existenz eines relativen Nichtseienden im wahrhaft Seienden zugeben. Und damit fällt ihr oberstes Grundprincip: dass nur das Seiende sei, samt den Folgerungen, die sie daraus gezogen haben.

Es hilft ihnen auch nichts, die erfahrungsmässige Vielheit, die Veränderungen und Bewegungen, die man im Seienden wahrnimmt, für blossen Sinnenschein auszugeben. Denn angenommen, sie hätten in dieser Beziehung Recht, dann müssen sie unbedingt einräumen, dass es neben dem wahrhaft Seienden auch einen Sinnenschein als etwas Wirkliches gibt, also etwas, was das wahrhaft Seiende nicht ist. Damit ist aber gleichfalls ihr oberstes Princip aufgehoben. Dasselbe ist sonach nicht haltbar, sowie es nicht minder als sehr unfruchtbar sich zeigt, da es zur Erklärung der erfahrungsmässigen Welt nicht geeignet ist, sondern im Gegenteil, dieselbe eigentlich negiert.

Nachdem wir in der eleatischen Lehre die antike Grundform des metaphysischen Pantheismus dargestellt und kurz gewürdigt haben, gehen wir nun zur Betrachtung jenes Systems über, welches in der Geschichte der neueren Philosophie den Haupttypus pantheistischer Weltauffassung darstellt.

II. Spinoza.

Spinoza geht von der Voraussetzung aus, dass alle Dinge in einem einheitlichen und notwendigen Zusammenhang stehen. Die klare und deutliche Erkenntnis dieses Zusammenhangs bildet nach ihm die Aufgabe der Philosophie. Ein Ding aber in seinem notwendigen Zusammenhang mit den übrigen Dingen erkennen heisst: die Ursache einsehen, durch die es bewirkt wird. Die nächste Ursache, durch welche ein Ding bedingt ist, ist indes selbst nur ein Glied im allgemeinen Causalzusammenhang und fordert deshalb zu ihrer Erkenntnis das Zurückgehen auf eine weitere Ursache, und da diese letztere gleichfalls bedingt ist, so müssen wir in der Kette noch weiter zurückschreiten, bis wir endlich bei der ersten unbedingten Ursache aller Dinge angelangt sind, woraus sich dieselben folgerichtig ableiten lassen. Es gibt nach Spinoza einen zweifachen Weg zur Erkenntnis des notwendigen Zusammenhanges der Dinge: den inductiven oder regressiven, welcher von den secundären Ursachen der Dinge rückwärts schreitet zu deren primären Causalität, und den deductiven oder progressiven, welcher von der ersten Ursache alles Seins ausgeht und durch fortgesetzte strenge Folgerungen die Einzeldinge ableitet. Diesen letzteren Weg wählte Spinoza, weil er ihm sowohl als der sicherere und gangbarere erschien, als auch weil die Mathematik denselben einschlägt und diese Wissenschaft damals vorwiegend die Geister beherrschte, weshalb das 17. Jahrhundert geradezu als das mathematische charakterisiert wird, wie das unserige als das naturwissenschaftliche.

Dem Gesagten zufolge stellte Spinoza den Begriff der ersten und unbedingten Ursache oder der *causa sui* an die Spitze seines Systems und definierte dieselbe also: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich schliesst oder dessen Natur notwendig als existierend gedacht werden muss“¹⁾. Nun gilt aber

1) Mit dieser Definition beginnt Spinoza seine Ethik.

diesem Philosophen dasjenige Sein, das schlechthin in sich ist und durch sich begriffen wird, als Substanz¹⁾. Darum macht er den Schluss: folglich ist die erste Ursache, weil *causa sui*, eine Substanz.

Als *causa sui* ist die erste Ursache durch kein anderes Wesen bedingt, folglich auch durch nichts beschränkt, also völlig unbeschränkt oder unendlich: *ens absolute infinitum d. i. Gott*.

„Ausser Gott kann eine andere Substanz weder sein noch gedacht werden“²⁾. Es gibt also nur eine Substanz, ähnlich wie die Eleaten lehrten: es gibt nur ein Seiendes. Denn gäbe es mehrere Substanzen, dann müssten sie in irgend einer Beziehung von einander verschieden sein. Die eine wäre also nicht die andere, und somit käme jeder ein Nichtsein, folglich ein Mangel, eine Schranke zu und dadurch würde ihre Unendlichkeit und damit sie selbst aufgehoben. Es kann also nur eine Substanz geben. Und diese eine unendliche Substanz ist Gott.

Alles Andere in der Welt, was nicht zu der einen Substanz gehört, sind deren Modi oder Zustände. Denn unter einem Modus versteht man das, was nicht in sich, sondern in einem Anderen, nämlich in der Substanz ist³⁾. Ist also Gott die alleinige Substanz, dann sind die Welt-dinge seine Modi, seine „Affectionen“ oder Zustände. Folglich sind alle Dinge in Gott⁴⁾. Ist das aber der Fall, dann müssen sie aus ihm mit Notwendigkeit hervorgehen. Gott ist sonach die innere Ursache aller Dinge⁵⁾. Da nun alle Dinge durchaus von Gott abhängig sind, sind sie sämtlich unfrei. „Sie folgen mit Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes, geradeso wie aus dem Wesen des Dreieckes von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, dass seine drei Winkel gleich sind zwei Rechten“⁶⁾. „Gott allein ist eine freie Ursache“⁷⁾; denn „er handelt nur nach den Gesetzen seiner

1) *Ethics* I. def. 3. — 2) *Eth.* I. propos. 14.

3) *Eth.* I. defin. 5. — 4) *Eth.* I. propos. 15.

5) *Eth.* I. prop. 18. — 6) *Eth.* I. prop. 17. schol.

7) *Ibid.* coroll. 2.

Natur und nicht aus einem Zwange, den er von jemand erlitte“¹⁾).

Aber dennoch kommt Gott nach Spinoza keine Persönlichkeit zu. Denn zur Persönlichkeit gehört Selbstunterscheidung von Anderen und somit Selbstbestimmung. Nun ist aber nach Spinoza jede Bestimmung eine Verneinung²⁾; jede Verneinung aber von Gott ausgeschlossen, folglich auch die Persönlichkeit, weil diese die Selbstbestimmung in sich schliesst. Als absolut unendliches ist Gott auch ein absolut unbestimmtes Wesen: *ens absolute indeterminatum*. Da Gott keine Person ist, hat er auch keinen Verstand und Willen³⁾, und darum kann er auch nicht nach Zwecken handeln, sondern die Gesamtheit der Dinge oder die Natur folgt mit Notwendigkeit aus seinem Wesen. Gott ist daher die innere wirkende Macht der Natur oder die *natura naturans*, während die Dinge als seine Wirkungen die *natura naturata* bilden.

Worin besteht nun das Wesen Gottes? Darauf erwidert Spinoza: „Gott oder die Substanz besteht aus unendlich vielen Attributen, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt“⁴⁾. Diese Attribute Gottes aber sind nach Spinoza nichts Anderes als die Naturkräfte; welche in den Einzeldingen wirken. Gott ist nämlich, wie wir gehört haben, die innere Ursache aller Dinge oder die wirkende Kraft in denselben. Nun aber gibt es unzählige Dinge in der Welt; folglich auch unzählige wirkende Kräfte. Diese zusammen machen die wirkende Natur (*natura naturans*) oder das Wesen Gottes aus, jede für sich in bestimmter Weise⁵⁾.

1) Ibid. prop. 17.

2) „*Omnis determinatio est negatio*“.

3) Eth. I. prop. 17. schol.

4) Eth. I. prop. 11: *Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.*

5) Vgl. die vortreffliche Darstellung der Lehre Spinoza's bei Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*; 2. Aufl. 1865. Bd. I. T. 2. S. 283.

Von diesen ewigen Grundkräften Gottes oder der Natur kennen wir klar und deutlich nur zwei aus uns selbst. Wir sind nämlich einerseits Körper und anderseits Geist. Nun aber besteht das Wesen des Körpers, wie schon Descartes, der Vorgänger Spinoza's, gelehrt hat, in der Ausdehnung, und das Wesen des Geistes im Denken. Folglich wirken in uns wesentlich zwei Grundkräfte: die Ausdehnung und das Denken. Und da alle wesentlichen Kräfte aus der *natura naturans* oder dem Wesen Gottes folgen, so gehören Denken und Ausdehnung zu den Attributen Gottes. Gott ist sonach sowohl ein denkendes als ausgedehntes Wesen¹⁾. Denken und Ausdehnung sind diejenigen Attribute, die wir klar und deutlich aus unserem eigenen Wesen erkennen, aber nicht die einzigen, die es in Gott gibt; denn Gott besteht aus unendlich vielen Attributen²⁾.

Die beiden erwähnten, sowie überhaupt alle Attribute sind zwar für sich grundverschieden von einander, weshalb sie nie aufeinander wirken, wie schon Descartes bemerkt hat; aber dennoch sind sie in der einen Substanz Gottes ewig vereinigt und wirken deshalb auch stets vereint: also die Ausdehnung immer mit dem Denken und umgekehrt. Wo also Ausdehnung ist, da ist nach Spinoza auch Denken, und wo Denken ist, da ist Ausdehnung.

Die verschiedenen Modi des Denkens aber sind die Ideen oder die Seelen (Geister) und die verschiedenen Modi der Ausdehnung sind die Körper. Da beide Klassen von Modi mit Notwendigkeit aus der einen Substanz Gottes hervorgehen und stets mit einander verbunden sind, so ist „die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen derselbe wie die Ordnung und der Zusammenhang der Körper“, oder der Dinge im engeren Sinne: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*³⁾.

Hiemit haben wir die Hauptgedanken der Metaphysik Spinoza's in systematischer Folge dargestellt. Dieselbe be-

1) Eth. II. prop. 1. 2. — 2) Ibid. prop. 1. dem.

3) Eth. II. prop. 7.

ruht auf dem Princip: das Grundwesen aller Dinge ist Gott oder die absolute Substanz. Wir wollen nun diese Theorie einer kurzen Kritik unterwerfen.

Das spinozistische System erweckt nicht selten den Anschein, als ob es durchaus consequent und fest in sich geschlossen sei. Das ist jedoch in Wahrheit nicht der Fall, sondern es enthält in sich unlösbare Widersprüche, auf die unter Andern vornehmlich Kuno Fischer in klarer Weise bereits hingewiesen hat ¹⁾.

1. Vor allem stehen Anfang und Ende des Systems in keinem Einklang. Der Ausgangs- und Stützpunkt desselben nämlich ist die Substanz oder Gott als das unendliche, unbestimmte und unpersönliche Wesen, dem weder Verstand noch Wille, noch Gefühl zukommen soll, der Schlusspunkt aber des Systems ist die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst ²⁾. Beide Glieder widerstreiten einander, indem das eine das andere ausschliesst. Denn wenn Gott wirklich ein unpersönliches Wesen ist ohne Verstand, Wille und Affect, dann ist es unmöglich, dass er eine ewige „intellectuelle Liebe zu sich selbst“ hat und „sich seiner unendlichen Vollkommenheit erfreut“ ³⁾, da all dieses zweifellos das Gegenteil von dem voraussetzt, was Spinoza Gott im ersten Teile seines Systems zugeschrieben hat. Denn nur ein persönliches, mit Verstand, Wille und Gefühl begabtes Wesen kann auf intellectuelle Weise sich selbst lieben und sich seiner Vollkommenheiten erfreuen. Beide Lehren Spinoza's können also nicht zusammenbestehen: entweder ist sein Gottesbegriff wesentlich verfehlt oder das Ende seines Systems ist irrig.

2. Gott ist nach Spinoza nicht nur die unendliche Substanz, sondern auch zugleich die innere Ursache von allen Dingen und allein frei; denn alles Andere ausser ihm ist vollständig durch ihn bedingt und von ihm abhängig. Aber

1) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philologie; Bd. I. T. 2. 2. Aufl. S. 569 ff.

2) Eth. V. prop. 35. — 3) Ibid. dem.

dennoch spricht derselbe Philosoph am Ende seines Werkes auch dem Menschen die Freiheit zu, die er sich durch die Erkenntnis Gottes erwerben könne. Hierin liegt gleichfalls ein offener Widerspruch, der sich nicht lösen lässt.

3. Die menschliche Freiheit beruht nach Spinoza auf unserer wahren Erkenntnis Gottes. Aber der menschliche Geist ist ihm zufolge ein blosser endlicher Modus, Gott dagegen die unendliche Substanz. Wie ist es jedoch möglich, dass ein flüchtiger, völlig unselbständiger, endlicher Modus das unendliche Wesen Gottes adäquat erkenne? Eine solche Erkenntnis behauptet aber Spinoza entschieden; sie bildet die Voraussetzung seiner ganzen Philosophie, während sie gerade auf seinem Standpunkt unmöglich erscheint. Denn wenn, wie er sagt, nicht einmal die unendliche Substanz oder Gott selbst sich erkennt, wie soll ein nichtiger Modus oder Zustand dieses vermögen? Ja, es ist ein Widerspruch, einerseits den Menschen zu einem blossen Modus oder Accidens herabzusetzen und ihm anderseits die Kraft beizumessen, das Universum und das unendliche Wesen adäquat zu erkennen.

4. Spinoza zufolge soll die Substanz oder die Natur Gottes aus unendlich vielen Attributen bestehen, von denen jedes eine „ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt“. Diese Lehre steht aber im Widerspruch mit seiner andern Behauptung, dass Gott „das absolut unbestimmte Wesen“ sei, da jede Bestimmung, jede Determination eine Negation ausmache und darum Gott keine solche zukommen könne. Denn sicherlich ist jedes Attribut eine Bestimmung, und wenn es in Gott unendlich viele Attribute gibt, dann enthält er unendlich viele Bestimmungen und ist folglich das reine Gegenteil von dem „absolut unbestimmten Wesen“. Also liegt auch hier ein unlösbarer Widerspruch in der Lehre Spinoza's vor.

5. Diesem Philosophen gemäss sollen die unendlich vielen Attribute in Gott grundverschieden von einander sein, wie z. B. das Denken und die Ausdehnung. Aber, fragen wir, wie können unendlich viele durchaus ver-

schiedene Attribute eine einzige, unteilbare Substanz ausmachen? Das ist wohl nicht möglich; denn was grundverschieden ist, hat nichts mit einander gemein, sondern schliesst sich aus, kann also auch nicht in einem einzigen unteilbaren Wesen vereinigt sein.

6. Auf der einen Seite lehrt Spinoza, dass Gott, als die absolute Causalität, in allen Dingen sei, und auf der anderen Seite, dass alle Dinge in Gott seien. Aber wie können die Dinge in Gott und Gott zugleich in den Dingen sein? Wie kann A in B, und B zugleich in A sein?

7. Spinoza definiert die Substanz als das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, und versteht darunter das absolut Selbständige, dem er das absolut Unselbständige, nämlich den Modus oder den Zustand entgegensetzt. Dabei behauptet er, dass es nur Substanz und Modi, d. h. nur absolut Selbständiges und absolut Unselbständiges gebe. Aber wir fragen: kann es nicht auch etwas geben, was zwischen diesen beiden Extremen in der Mitte liegt? D. h. kann es nicht auch relativ selbständige Wesen geben? Diese dritte Möglichkeit hat Spinoza übersehen, und dieses war für sein System sehr verhängnisvoll, indem eben daraus die meisten seiner Irrtümer entsprangen. Denn was wir hier als Möglichkeit bezeichneten, ist thatsächliche Wirklichkeit. Sind doch gerade die zahllosen Dinge der Welt mit Einschluss der Menschen in ihren elementaren Bestandteilen solch relativselbständige Wesen und keineswegs blosse Modi oder Zustände, wie Spinoza meint. Wohl enthalten sie mannigfache Modi oder Zustände in sich, aber sie bestehen nicht aus denselben, sondern sind deren Träger. Der Substanzbegriff Spinoza's ist also zu eng und darum unzutreffend. Denn Substanz ist nicht nur „das, was in sich ist“, d. h. im Sinne Spinoza's: was aus und durch sich selbst existiert oder das Absolute, sondern unter dem Worte „Substanz“ versteht man gemeinhin in der Wissenschaft: das, wenn auch nur relativ, „Fürsichbestehende“ und im Wechsel der Erscheinungen „wesentlich Beharrende“,

mag es auch in seiner Existenz und Wirksamkeit durch Anderes mitbedingt sein.

8. Aehnliches, was vom Substanzbegriff Spinoza's bemerkt wurde, gilt auch von seinem Begriff des Körpers. Als dessen Wesen betrachtet er nämlich wie Descartes die Ausdehnung und definiert daher den Körper als einen Modus der Ausdehnung. Dieser Begriff ist jedoch gleichfalls unzureichend; denn der Körper ist thatsächlich mehr als bloße Ausdehnung. Ja es gibt eigentlich gar keine reine Ausdehnung für sich, sondern dieselbe ist strenggenommen nur eine Abstraction, freilich *cum fundamento in re*. Aus der blossen Ausdehnung und deren Modificationen lassen sich wohl die geometrischen, aber nicht die physischen Körper erklären.

9. Nicht minder ist auch Spinoza's Begriff von der menschlichen Seele oder dem Geiste durchaus ungenügend. Er fasst nämlich den Geist als die Idee des Leibes und da dieser aus sehr verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist, als eine complexe Idee desselben. Aber was ist eine Idee? Offenbar eine Vorstellung, die als solche ein vorstellendes Wesen oder einen Geist voraussetzt. Folglich ist die Idee nicht der Geist selbst, sondern nur ein Product desselben. Mithin ist es falsch, den Geist als *idea corporis* oder überhaupt als Idee zu definieren. Der Geist hat wohl Ideen, aber ist nicht eine Idee, weder eine einfache noch eine zusammengesetzte; ebenso wie der Körper zwar Ausdehnung hat, aber nicht lediglich eine solche ist.

10. Nach Spinoza ist Gott die einzige Substanz, die es gibt, und die Dinge sind bloße Modi derselben. Die göttliche Substanz ist ihm zufolge ihrem Wesen nach unendlich, schrankenlos, unbedingt und notwendig; die Modi aber sind ihrem Wesen nach endlich, begrenzt, bedingt und zufällig. Die Substanz soll vollständig indeterminiert, die Dinge dagegen vollständig determiniert, jene frei, diese unfrei sein. Folglich ist die Substanz durchaus von den Dingen verschieden. Aber dennoch lehrt auf der anderen Seite Spinoza, dass die göttliche Substanz die innere Ursache aller Dinge

sei: omnium rerum causa immanens. Darin liegt abermals ein Widerspruch. Denn ist das Letztere richtig, ist in der That die göttliche Substanz als wirkende Ursache den Dingen innewohnend, dann sind eben die letzteren keine blossen Modi, sondern im Grunde Substanzen; sind sie dagegen wirklich blosser Modi, dann ist die göttliche Substanz ihnen nicht immanent.

Aus all dem Gesagten folgt, dass das spinozistische System wegen der Widersprüche, die es in sich schliesst, unhaltbar ist. Gott kann nicht das Wesen der Dinge sein; denn Gott ist das Absolute, die Dinge aber das Relative, sowohl ihrem Wesen als ihrer Erscheinung nach; Gott ist das durchaus Unbedingte, die Dinge aber das Bedingte; Gott ist das Unendliche, die Dinge aber das Endliche; Gott ist das Ewige, die Dinge aber das Zeitliche; Gott ist unteilbar Einer, die Dinge aber sind viele, weil räumlich und zeitlich von einander getrennt. Darum ist der Pantheismus, welcher Gott und die Dinge im Wesen mit einander identificiert, auch abgesehen von seinen schlimmen sittlichen Consequenzen, ein ebenso falscher Standpunkt wie der Materialismus. Sehen wir nun zu, ob vielleicht der Idealismus das metaphysische Hauptproblem besser löst.

Dritter Abschnitt.

Der metaphysische Idealismus.

Der Ausdruck Idealismus wird in sehr verschiedenem Sinne gebraucht. Hauptsächlich lassen sich, wie wir schon in unserer „Theorie der Gesichtswahrnehmung“ erörtert haben ¹⁾, vier Bedeutungen unterscheiden, in denen dieser Terminus verwandt wird: es gibt nämlich einen erkenntnistheoretischen, einen aesthetischen, einen Gesinnungs- und einen metaphysischen Idealismus.

1) S. 341.

Was zunächst den erkenntnistheoretischen Idealismus betrifft, so besteht derselbe in der Ansicht, dass „alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. h. blosse Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, ausser unseren Gedanken keine an sich begründete Existenz haben“¹⁾. Der erkenntnistheoretische Idealismus vertritt sonach den Grundsatz, dass die äusseren Wahrnehmungsgegenstände nichts als „Ideen“ d. h. Vorstellungen in uns sind, denen keine gleiche oder doch ähnliche objective Realität entspricht.

Der ästhetische Idealismus dagegen ist eine besondere Richtung in der Kunst, und zwar jene, welche ihre Gegenstände weder der gewöhnlichen, gemeinen Wirklichkeit entnimmt, noch dieselben mit ihren empirischen Mängeln und Unvollkommenheiten einfach abbildet, sondern in der Regel höhere: religiös-, ethisch- oder geschichtlichbedeutsame Sujets sich wählt und sie in idealer Weise zur Darstellung bringt.

Desgleichen gibt es auch einen Idealismus im Leben, den wir als Gesinnungs-Idealismus bezeichnen. Demselben huldigen jene, welche die Hauptaufgabe ihres Daseins nicht in der Verfolgung blos materieller und überhaupt trivialer Interessen erblicken, sondern edlere Lebenszwecke für sich anerkennen und sie mit aller ihnen zu Gebote stehender Kraft zu verwirklichen suchen.

Unter dem metaphysischen Idealismus endlich versteht man im allgemeinen diejenige Weltansicht, welche als das Grundwesen aller Dinge die Idee oder das Geistige betrachtet. Mit diesem Idealismus haben wir es hier zu thun. Derselbe ist im Laufe der Jahrhunderte in verschiedenen Formen aufgetreten. Da es jedoch nicht, wie bereits bemerkt, in der Absicht dieser Schrift liegt, eine Geschichte der Metaphysik zu bieten, so genügt es für unseren Zweck, wenn wir uns auch hier wieder auf die typischen Hauptgestalten dieser Gedankenrichtung beschränken. Eine solche

1) Kant, Sämtl. Werke (Ausg. v. Hartenstein). Bd. III. S. 346 f.

Hauptform bildet im Altertum das System Plato's und in der Neuzeit dasjenige von Hegel, welch' beide wir daher nun in ihren wesentlichen Grundzügen der Reihe nach in Betracht ziehen.

I. Plato.

Die Metaphysik Plato's beruht in erster Linie auf erkenntnistheoretischen Erwägungen und zwar auf seiner Auffassung von dem Wissen. Plato unterscheidet nämlich scharf zwischen der sinnlichen Vorstellung (δόξα, worin auch die äussere Wahrnehmung mitinbegriffen ist¹⁾) und dem begrifflichen Wissen (ἐπιστήμη). Beide sind nach ihm, wie ihre Gegenstände beweisen, wesentlich von einander verschieden; denn die Vorstellung geht auf das Einzelne, das Wissen aber auf das Allgemeine; die Vorstellung geht auf das Sinnliche (Körperliche), das Wissen auf das Unsinnliche, die Vorstellung bezieht sich auf das Veränderliche, das Wissen auf das Unveränderliche.

Daraus folgert nun Plato, dass es nicht nur Einzelnes, Sinnliches (Körperliches) und Veränderliches gebe, wie die Wahrnehmung lehrt, sondern es müsse auch das Allgemeine, Uebersinnliche (Unkörperliche) und Unveränderliche existieren²⁾, denn sonst würde ja dem Wissen sein entsprechender Gegenstand fehlen. So gewiss es also ein begriffliches Wissen gebe, ebenso gewiss müsse auch dessen specifisches Object: das Allgemeine, Uebersinnliche und Unveränderliche existieren, gemäss dem Grundsatz: was sich erkennen lässt, das ist auch, was sich dagegen nicht erkennen lässt, das ist nicht. Da wir nun thatsächlich eine Erkenntnis des Allgemeinen, Uebersinnlichen und Unveränderlichen besitzen, so müsse diesem auch Realität zukommen.

Dieses Begrifflichallgemeine nun, dieses Uebersinnliche, das nur mit der Vernunft zu erfassen sei, dieses Unveränderliche oder Beharrliche, im Gegensatz zu dem Fluss der

1) Republ. V, 475 E ff. — 2) Tim 31 B.

Erscheinungen, bezeichnet bekanntlich Plato mit dem Namen „Ideen“, weil er dieselben zugleich als die vollkommenen Urbilder der erfahrungsmässigen Dinge betrachtet. Desgleichen gelten ihm die Ideen ferner für das allein wahrhaft Seiende, während die einzelnen Dinge zwischen dem Sein und Nichtsein, wie er meint, in der Mitte liegen, da sie das Werdende und Vergängliche sind. Ja, die Ideen machen ihm zufolge das eigentliche Wesen alles Seins aus. — „Alles Sinnliche ist ferner ein Vielfaches und Geteiltes; diese vielen Dinge aber werden zu dem, was sie sind, nur durch das, was ihnen allen gemein ist. Und dieses Gemeinsame muss von den Einzelwesen verschieden sein, und auch die Vorstellung desselben kann nicht von den Einzelanschauungen abstrahiert sein, da uns diese nie jenes selbst, sondern immer nur ein unvollkommenes Abbild davon zeigen ¹⁾.

Kein Einzelding stellt ja sein Wesen rein dar, sondern jedem kommen die Eigenschaften, die es besitzt, nur zugleich mit ihrem Gegenteil zu: das viele Gerechte ist zugleich auch ungerecht, das viele Schöne ist zugleich auch hässlich u. s. w. Dieses Alles ist daher nur als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein zu betrachten; die reine und volle Wirklichkeit dagegen können wir nur dem Einen, sich selbst gleichen, über allen Gegensatz und alle Beschränkung erhabenen, an und für sich Schönen u. s. w. zugestehen ²⁾. Dieses werden wir aber nicht im Bereiche des Werdenden und Veränderlichen suchen können. Es muss vielmehr (Tim. 27 D ff.) unterschieden werden zwischen dem, was immer ist und nie wird, und dem, was immer im Werden ist und es nie zum Sein bringt. Jenes, da es sich immer gleich bleibt, lässt sich durch vernünftiges Denken erfassen, dieses, da es entsteht und vergeht, ohne je wahrhaft zu sein, nur durch Meinung und Wahrnehmung ohne Einsicht vorstellen; jenes ist das Urbild, dieses das Abbild.

1) Parm. 132 A. — Phaedo 74 A ff.

2) Rep. V, 479 A ff. VII, 524 C. — Phaedo 78 D f. 103 B.

Zu diesen Urbildern der Dinge führt uns die Naturbetrachtung; denn nur deshalb kann die Welt so schön und vollkommen sein, wie sie ist, weil sie einem Ewigen und Unveränderlichen nachgebildet ist¹⁾, nur aus ihrem Endzweck können wir die Dinge verstehen; für ihre wahren Ursachen sind nur die zu halten, durch welche sie gut und schön werden; dieses werden sie aber dadurch, dass sie an dem an sich Guten und Schönen, und überhaupt an dem Ansichseienden teilnehmen²⁾. Ebenso setzt auch unser sittliches Leben die sittlichen Urbilder voraus, deren Anschauung uns leiten muss, damit unserem Handeln die richtigen Ziele gesteckt seien³⁾. Es gibt mit einem Worte nichts in der Welt, was uns nicht auf die Idee hinwiese, nicht an ihr den Grund seines Seins und jeder ihm zukommenden Vollkommenheit hätte⁴⁾. „Die Ideen sind nichts anderes als die sokratischen Begriffe, aus Erkenntnisnormen zu metaphysischen Principien erhoben und auf die speculativen Fragen nach dem Wesen und den Gründen des Seienden angewandt“⁵⁾.

Plato ist sonach von einem dreifachen Gesichtspunkte aus zu seiner Ideenlehre gekommen: vom erkenntnistheoretischen, ontologischen und ethischen. Zunächst ging er nämlich von dem Begriffe des Wissens aus. Dieses fordert nach ihm einheitliche, widerspruchslose und unveränderliche Objecte. Da aber die durch die Sinne uns gebotenen Einzeldinge dieser Forderung nicht entsprechen, können sie nicht die Gegenstände des Wissens sein. Folglich müssen die letzteren als etwas von den Einzeldingen Verschiedenes existieren.

Zu demselben Ergebnis gelangte Plato zweitens durch

1) Tim. 28 A — 29 A. 30 C.

2) Phaedo 100 B — E. — Tim. 46 C f 68 E.

3) Phaedr. 247 D. 250 B. Parm. 130 B. Phaed. 65 D. Rep. V, 476 A.

4) Zeller E., Philosophie der Griechen; 4. Aufl. II. T. 1. Abt. S. 646 f.

5) Zeller, a. a. O. S. 657.

die Betrachtung des wesenhaften Seins, oder vom ontologischen Standpunkte aus, indem er folgendermassen argumentierte: Das Werdende und stets Wechselnde kann nicht das wahrhafte Sein ausmachen; denn sowohl im Werden als im Wechsel ist Nichtseiendes enthalten. Das wahre Sein aber schliesst das Nichtsein aus. Da nun die Wahrnehmungsdinge sowohl dem Werden als dem Wechsel unterworfen sind, können sie nicht das wahre Sein bilden, sondern das letztere muss von den ersteren verschieden sein.

Ebenso verlangt nach Plato auch der Begriff des Sittlichen ein Sein, das nicht der Veränderung unterworfen ist. Denn das Ansichgute und Gerechte ist dieses nicht nur heute und morgen, sondern immer und ewig. Die einzelnen guten und gerechten Handlungen aber können nicht das Ansichgute sein, da dieselben zeitlich und vergänglich sind. Folglich ist das Ansichgute etwas von denselben Verschiedenes.

Es fordert sonach sowohl die erkenntnistheoretische, als ontologische und ethische Erwägung ein Sein, das erstens von dem Einzelnen verschieden und folglich etwas Allgemeines, das zweitens nicht geteilt, sondern einheitlich, das drittens nicht dem Wechsel unterworfen, sondern beharrlich¹⁾, und das daher auch nicht zeitlich, sondern ewig ist²⁾. Und dieses derart beschaffene Sein machen nach Plato die Ideen aus. Dieselben gelten ihm als für sich bestehende Wesenheiten oder Substanzen (οὐσίαι³⁾), die rein für sich (αὐτὰ καθ' αὐτὰ) und getrennt von den Einzeldingen der Erscheinungswelt (χωρὶς) im intelligiblen Orte (τόπος νοητός) existieren⁴⁾, wo die Götter und reinen Seelen sie als gestalt-, farb- und körperlose Realitäten anschauen⁵⁾ und die wir hinieden durch die Begriffe erfassen⁶⁾.

1) Phaedo 78 D. Phileb. 15 A. — 2) Symp. 211 A.

3) Phaedr. 247 C. Parm. 135 A. Phaedo 78 D. Tim. 37 E. Krat. 386 D.

4) Parm. 128 E. 130 B. Phaedo 100 B.

5) Phaedr. 247 C. — 6) Phaedo 99 E.

Wenn nun auch die Ideen als besondere substantielle Wesenheiten von den erfahrungsmässigen Weltdingen völlig unabhängig sind, so stehen sie doch zu den letzteren in Beziehung, indem nach Plato diese an ihnen „teilnehmen“¹⁾. So sind z. B. viele Dinge schön; dieses sind sie nur durch ihre Teilnahme an der Idee der Schönheit. Diese Idee kommt zwar in ihnen nicht zum vollkommenen Ausdruck; denn kein einziges schönes Gebilde stellt die Schönheit in durchaus reiner Weise dar. Aber jedes nimmt doch einigermassen, mehr oder minder an der Schönheit teil.

Wodurch wurde aber diese Teilnahme der Dinge an den Ideen bewirkt? Darauf erwidert Plato: Dadurch dass die göttliche Vernunft die Dinge den Ideen nachbildete²⁾. Die Ideen Plato's sind zwar keine blossen Erzeugnisse der göttlichen Vernunft, wie man häufig meint; denn sie sind ihm zufolge überhaupt keine Erzeugnisse, sondern unentstanden, ewig³⁾. Aber die göttliche Vernunft schaut die Ideen in ihrer reinen Wesenheit und hat die Welt nach ihnen gestaltet. Darum sind die Weltdinge Abbilder der Ideen; aber in unvollkommener, getrübter Weise. Und der Grund hiefür liegt nach Plato in dem allgemeinen Substrat der Weltdinge oder in dem was man gewöhnlich die Materie nennt.

Diese nämlich betrachtet unser Philosoph als etwas ebenso Ursprüngliches und Ungewordenes als die Ideen. Aber ihrer Beschaffenheit nach ist sie den letzteren durchaus entgegen gesetzt: denn während die Ideen das wahrhaft Seiende sind, ist ihm die Materie das Nichtseiende ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$); während jene den Charakter der Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit an sich tragen, ist diese der Grund der Vielheit und Veränderlichkeit; während jene substantielle Wesenheiten sind, ist diese eine blosser Form, nämlich die allgemeine Form des sinnlichen Daseins, die reine Aus-

1) Parm. 129 A. 130 E. 131 A. Symp. 211 B. Phaedo 100 C.

2) Tim. 28 A. Phaedr. 247 A. Rep. X, 596 A.

3) Tim. 27 D. 28 C. Symp. 210 E.

dehnung oder der blosse Raum¹⁾. Denn Plato bezeichnet als die allgemeine Grundlage der materiellen Dinge als solcher nicht das, woraus, sondern worin (ἐν ᾧ) Alles wird und in das sich Alles auflöst²⁾, und nennt als solches den τόπος³⁾. Diese Auffassung entspricht auch allein dem platonischen System. Denn wenn demselben gemäss nur die Ideen das substantielle Sein ausmachen, so kann nicht ihr Gegenteil oder die allgemeine Grundlage der Erscheinungswelt gleichfalls etwas Substanzielles sein, sondern sie muss als etwas blos Formales angesehen werden und als solches bot sich dem Plato der leere Raum dar⁴⁾. Infolge dessen lässt er auch die Körper nicht aus substantiellen Elementen, sondern aus blossen Flächen bestehen und diese wieder durch mathematische Begrenzung des leeren Raumes sich bilden⁵⁾. Der letztere bildet also das allgemeine Substrat der Sinnenwelt.

Da nun die göttliche Vernunft nach platonischer Ansicht bei der Weltbildung an dieses bereits ursprünglich vorhandene Substrat notwendig gebunden war, dieses aber seiner Natur nach im Gegensatz zu den Ideen steht, so konnten die letzteren nur in unvollkommener Weise in dem ersteren zur Darstellung gelangen⁶⁾. Darum ist die Sinnenwelt nur ein Schattenbild der Ideenwelt, da sie nicht lediglich das Werk der Vernunft, sondern auch einer von derselben unabhängigen Bedingung, nämlich der Materie ist, welche deshalb Plato auch die „Notwendigkeit“ nennt⁷⁾.

Nachdem wir hiemit die Hauptgedanken der plato-

1) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen; 1889. 4. Aufl. II. T. 1. Abt. S. 740. — Baeumker C., Das Problem der Materie in der griech. Philosophie; 1890. S. 11 ff.

2) Tim. 49 E.

3) Tim. 52 A: (τὸ αἰσθητὸν) γιγνόμενον τε ἐν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκείθεν ἀπολλύμενον.

4) Mit dieser Auffassung der platonischen Materie stimmt auch Aristoteles überein: phys. IV, 2. 209 b 11.

5) Tim. 53 C ff. — 6) Tim. 48 A. 56 C.

7) Tim. 47 E ff.

nischen Metaphysik zur Darstellung gebracht, gehen wir nun zu deren Beurteilung über.

Was die Welt- und Lebensanschauung Plato's überhaupt betrifft, so erkennen wir an, dass dieselbe nicht nur ein grossartiges, die Hauptergebnisse der ihm vorausgegangenen philosophischen Entwicklung Griechenlands in origineller Weise umfassendes System darstellt, sondern auch einen tiefen Wahrheitsgehalt in sich schliesst. Aber leider ist sein System nicht durchaus einheitlich, indem es Bestandteile enthält, die unvermittelt neben einander liegen. Die platonische Weltanschauung besteht nämlich nicht lediglich aus philosophischen, sondern auch aus religiösen oder theologischen Elementen, zwischen denen kein völliger Einklang herrscht. Doch hier haben wir es wesentlich nur mit seiner Ideenlehre zu thun, insofern sie das Grundwesen alles Seienden zu bestimmen sucht. Und als solches Grundwesen aller Wirklichkeit betrachtete Plato die Ideen. Denn diese gelten ihm als das wahrhaft Seiende, und alles, was da ist, hat sein Sein nur durch die Ideen. Darum fällt ihm auch die Gottheit mit der höchsten Idee, nämlich der Idee des Guten zusammen.

Es erhebt sich daher zunächst die Frage: was sind in Wahrheit die platonischen Ideen? Wenn wir dieselben näher ins Auge fassen, so werden wir finden, dass sie im Grunde nichts anderes als die allgemeinen Gattungs- und Artbegriffe der erfahrungsmässigen Dinge sind. Das gibt auch Plato selbst zu, indem er die Idee als das bestimmt, was dem vielen Gleichnamigen gemeinsam ist¹⁾. Die Ideen sind also zunächst Allgemeinbegriffe, wie z. B. das Schöne, das Gute, das Wahre, das Weiche, das Harte u. s. w. Aber für Plato sind sie viel mehr; denn ihm gelten sie, wie wir gesehen haben, als für sich bestehende, substantielle, ewige Wesenheiten. Dass jedoch diese Auffassung verfehlt ist, liegt auf der Hand. Allerdings kommt auch dem Allge-

1) Rep. X, 596 A: εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. Vgl. Theät. 185 B.

meinen Realität zu; es ist nicht, wie der Nominalismus meint, ein blosses Wort oder lediglich eine subjective Vorstellung, sondern es ist objectiv, wie z. B. die Naturgesetze beweisen. Allein es existiert in der Welt nicht rein für sich, sondern nur in den concreten Einzelwesen als deren Bestimmungen. Rein für sich genommen ist das Allgemeine nur ein zusammenfassender Begriff des denkenden Geistes, den derselbe auf Grund der Vergleichung einer Mehrheit von gleichartigen Dingen gewinnt, dem aber keine für sich bestehende objective Wesenheit entspricht. Darin liegt also, wie man schon längst erkannt hat, der Grund- und Wurzelfehler der Metaphysik Plato's, dass er die allgemeinen Gattungs- und Artbegriffe einfach objectiviert und zu besonderen Wesen hypostasiert hat. Zwar haben die auf Grund der Erfahrung gebildeten wissenschaftlichen Allgemeinbegriffe und Allgemeingesetze einen objectiven Wert; denn es kommt ihnen reale Geltung zu; aber sie besitzen nicht die Bedeutung, welche Plato ihnen zuschreibt, indem er sie zu objectiven substantziellen Mächten erhebt. Derartige Realitäten lassen sich nirgends als wirklich nachweisen.

Darum ist auch Plato dieser Nachweis keineswegs gelungen; denn die Begründung, die er seiner Ideenlehre gibt, ist ungenügend. Er geht nämlich, wie wir gehört haben, von dem Begriffe des Wissens aus und behauptet, dass ein solches nur dann möglich sei, wenn der Gegenstand widerspruchlos und unveränderlich ist; denn von dem, was sich stets verändere, könne man kein Wissen haben, weil es der Festigkeit ermangele. Da nun die erfahrungsmässigen Dinge diesen Forderungen nicht entsprächen, so könnten sie auch nicht das Object des Wissens bilden, sondern dieses Object müsse im Reiche des Unsinnlichen, in den Ideen gesucht werden.

Zu dieser Argumentation bemerken wir Folgendes: Allerdings ist es wahr, dass das Sichselbstwidersprechende und regellos sich Verändernde nicht Gegenstand des Wissens oder der Wissenschaft sein kann. Wohl aber kann

das gesetzmässig sich Verändernde recht gut ein Object der Wissenschaft bilden, wie dies thatsächlich ja der Fall ist. Einen schlagenden Beweis hiefür liefern die Naturwissenschaften. Dieselben befassen sich sämtlich mit den äusseren Erfahrungsdingen. Obschon nun die letzteren der Veränderung unterliegen, dienen sie doch der Forschung zum Gegenstand, da ihre Veränderungen gesetzmässiger Natur sind.

Damit ist zugleich jene andere Meinung Plato's widerlegt, dass die empirische Erscheinungswelt einer fortwährenden durchgehenden Veränderung unterworfen sei. Diese Ansicht, welche Plato von Heraklit übernommen hat, ist nicht ganz zutreffend. Denn erstens ist die Veränderung der Naturdinge keine absolute, sondern nur eine relative, und zweitens ist sie keine regellose, sondern eine gesetzmässige und darum recht wohl zur wissenschaftlichen Forschung geeignet. Um daher ein Object des Wissens zu haben, ist es durchaus nicht notwendig, die Erfahrungswelt zu überschreiten und eine besondere Ideenwelt anzunehmen; denn bereits innerhalb der Erfahrungswelt zeigt sich das Constante in den Gesetzen des Naturlaufes und den ihm zugrundeliegenden substantziellen Elementen.

2. Plato begnügt sich indes nicht blos damit, wirkliche Gattungs- und Artbestimmungen zu besonderen realen Wesen zu hypostasieren, sondern er thut dies auch sogar rücksichtlich der blossen Relationsbegriffe, wie z. B. das Gleiche und Ungleiche, das Grosse und Kleine u. s. w., indem er auch von diesen reale Ideen annimmt. Das ist ein weiterer Fehler seiner Theorie. Denn wenn es schon ein Missgriff ist, seiende Allgemeinbestimmungen als für sich bestehende Realitäten zu betrachten, dann ist es natürlich noch viel weniger erlaubt, blosse Verhältnissbegriffe für Substanzen zu erklären.

Aehnliches gilt auch speziell von der Idee des Guten. Das Gute ist nämlich in Wahrheit ein ethischer Begriff und drückt eine Zweckbeziehung mit Rücksicht auf den Willen aus. Plato aber macht dasselbe nicht nur zu einer metaphysischen Wesenheit, sondern sogar zur höchsten wirkenden

Ursache, zur absoluten Vernunft, zur Gottheit selbst. Hier liegt abermals ein Mangel im platonischen System; denn einerseits unterscheidet er Gott bestimmt von den Ideen, indem er ihn auf dieselben hinblicken und die Welt nach ihnen bilden lässt, andererseits aber identifiziert er Gott mit der Idee des Guten. Wie kann jedoch Gott die Welt nach den Ideen gestalten, wenn er selbst eine Idee ist?

3. Das, was man seit Aristoteles mit dem Ausdruck „Materie“ bezeichnet, ist nach Plato, wie wir gesehen haben, der Raum oder die blosse Ausdehnung. Die körperlichen Dinge sind daher ihm zufolge nichts Anderes als nach den Ideen gestaltete, modifizierte Flächencomplexe. Damit ist jedoch die Natur der wirklichen Körper keineswegs erschöpfend charakterisiert; denn dieselben sind thatsächlich mehr als blosse Flächenabschnitte. Was die platonische Theorie als Körper construiert, sind nur mathematische Gebilde, die sich mit den faktisch vorhandenen physischen Körpern nicht decken. Für die letzteren hat also Plato keine Erklärung.

4. Dem Plato gelten die Ideen als das allein wahrhaft Seiende; denn alles Andere ausser ihnen hat nach ihm nur insofern ein Sein, als es an den Ideen teilnimmt. Darum betrachtet er auch die Materie als das Nichtseiende schlechthin. Aber trotzdem schreibt er der Materie Functionen zu, indem durch sie die Einheit der Idee in die Vielheit, die Beharrlichkeit derselben in die Veränderlichkeit, ihre Identität in inneren Widerspruch verwandelt werden soll. Aber wie ist das möglich, wenn wirklich die Materie das schlechthinige Nichtsein darstellt? Ein solches kann doch sicherlich keine Thätigkeiten ausüben. Es ist also ein Widerspruch mit sich selbst, etwas auf der einen Seite als nichtseiend hinzustellen, und ihm dennoch auf der anderen Seite eine Wirkungskraft zuzuschreiben.

Desgleichen verwickelt sich Plato mit seiner Auffassung der Materie auch in eine unlösbare erkenntnistheoretische Schwierigkeit. Ihm zufolge kann nämlich das Nichtseiende nicht vorgestellt werden; es kann weder sinn-

lich wahrgenommen werden, da die Wahrnehmung es immer nur mit bestimmten, concreten Dingen zu thun hat, noch kann es durch das Denken erfasst werden, da das Object desselben nach Plato das wahrhaft Seiende ist.

Aber wenn dem so ist, woher wissen wir dann etwas von dem Nichtseienden, als welches Plato die allgemeine Grundlage der Körperwelt betrachtet? Darauf erwidert er: durch ein uneigentliches Denken¹⁾. Was jedoch unter diesem zu verstehen ist, weiss er nicht zu sagen, sondern er gesteht selbst ein, dass es schwer zu fassen sei²⁾.

5. Ueberhaupt ist die Sinnenwelt für das platonische System ein grosser Stein des Anstosses. Denn da nach Plato nicht nur die Ideen, sondern auch die Materie oder der allgemeine Grund des Körperlichen etwas Ursprüngliches und Ungewordenes ist, so enthält seine Theorie in Wahrheit zwei Weltprincipien: ein ideelles und ein materielles, ein positives und ein negatives. Beide Principien stehen in absolutem Gegensatz zu einander und schliessen sich deshalb an sich aus. Aber dennoch sollen sie zusammenkommen, um die Welt zu constituieren. Wie ist nun dieses möglich? Darauf hat Plato keine befriedigende Antwort gegeben. Denn wenn die Ideen in der That das ewige, reine und vollkommene Sein ausmachen, wie kamen sie dazu, sich mit dem Materiellen oder dem Nichtseienden zu verbinden und dadurch gleichsam sich zu verunreinigen, zu verendlichen und zu beschränken? In den Ideen selbst lässt sich dafür kein Grund auffinden; denn was soll sie zu dieser Incorporation, welche doch für sie nur eine Verschlechterung in sich schloss, bewogen haben? Es muss also der Grund für ihre Verweltlichung ausserhalb ihrer gelegen sein. Und in der That führt Plato einen solchen im Timaeus an, indem er bemerkt: Gott habe die Welt den Ideen gemäss aus Güte gebildet³⁾. Das ist wohl an sich ein vortreff-

1) Tim. 52 B. — 2) Ebend.

3) Tim. 29 D: λέγωμεν δὴ, δι' ἣν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστάς ξυνέστησιν · ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενός, οὐδέποτε

licher Gedanke, wie überhaupt Plato voll tiefer Wahrheitsahnungen war; aber es fragt sich: ob dieser Gedanke auch mit seinen metaphysischen Grundvoraussetzungen harmoniert. Und dies scheint eben nicht der Fall zu sein. Gott ist ja diesem System zufolge selbst eine Idee, nämlich die höchste, und dann, gegen wen bekundete er durch die Weltbildung seine Güte? Gegen die Ideen jedenfalls nicht, denn diese haben durch die Entstehung der Welt nichts gewonnen. Es bleiben also nur die endlichen Dinge übrig, deren wegen Gott die Welt gestaltet hat ¹⁾. Diese sollten an der Ideenwelt teilnehmen und dieselbe reflectieren.

Aber wie ist diese Teilnahme der sinnlichen Dinge an den Ideen möglich? Dieses metaphysische Hauptproblem hat Plato nicht gelöst, und er konnte es von seinen Voraussetzungen aus nicht lösen, da ihm diese den Weg hiezu versperrten. Denn wie sollen die Dinge an den Ideen teilhaben, wenn die letzteren durchaus unteilbar, rein für sich und unveränderlich sind? Wie ist eine Gemeinsamkeit (*κοινωνία*) beider möglich, wenn sie absolut verschieden von einander sind? wenn sie in vollständigem Gegensatz zu einander stehen? Dass für diese letztinstanzliche, fundamentale Frage der Metaphysik Plato keine Antwort hatte, ist nicht zu verwundern, und zwar einfach deshalb nicht, weil dieselbe sich nicht beantworten lässt, da die in Rede stehenden Verhältnisglieder einander ausschliessen. Unrichtige Prämissen können nicht consequenterweise zu richtigen Lösungen führen.

II. Hegel.

Soweit auch Plato und Hegel zeitlich von einander entfernt sind, so sind sie es doch nicht in gleichem Masse auch sachlich. Denn beide stellen ausgeprägte Typen des

ἐγγίγνεται φθόνος · τούτου δ' ἕκτος ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.

1) Von einer Schöpfung ist bei Plato noch keine Rede.

metaphysischen Idealismus dar, indem sie im Grundprincip mit einander übereinstimmen: dass die Idee das Wesen alles Seins ausmache. Aber trotzdem bekunden sie auf der anderen Seite auch bedeutende Differenzen. Ihr Hauptunterschied lässt sich kurz dahin formulieren, dass, während das platonische System eine metaphysische Substanzlehre ist, dasjenige Hegel's eine metaphysische Evolutionslehre darstellt. Denn im hegelschen System liegt der Schwerpunkt nicht wie bei Plato im substanzialen Sein, sondern im Werden oder in der Entwicklung.

Das metaphysische Princip Hegel's kann man daher kurz in die Worte zusammenfassen: Alles ist im Grunde Idee oder Gedanke, der sich von Stufe zu Stufe entwickelt, bis er zum Bewusstsein seiner selbst gelangt¹⁾.

Das Ziel dieser Entwicklung ist das Absolute, welches zwar dem ganzen Weltprocess zugrundeliegt, aber nicht als solches, sondern noch mangelhaft und unvollendet, indem es erst am Schlusse der Entwicklung zur vollen Verwirklichung und Wahrheit kommt.

Hegel unterscheidet nun in der Entwicklung des Absoluten oder des Gedankens drei Hauptstufen: 1. nämlich den Gedanken in seinem Ansichsein, 2. in seinem Anderssein und 3. in seinem Fürsichsein. Der Gedanke auf der Stufe des Ansichseins ist der rein logische Gedanke; von ihm handelt deshalb die Wissenschaft der Logik. Aber der Gedanke bleibt nicht auf dieser Stufe des rein Logischen stehen, sondern er „entäussert sich“ und erscheint so in seinem „Anderssein“. Darum bildet den zweiten Hauptteil des hegelschen Systems die Naturphilosophie.

1) „Das Dasein ist Qualität, sich selbst gleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dieses ist der Verstand des Daseins. Dadurch ist es νοῦς, als für welchen Anaxagoras zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen, bestimmten die Natur des Daseins als εἶδος oder ἰδέα, d. h. bestimmte Allgemeinheit, Art. — Eben darin, dass das Dasein als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke“. Phaenomenologie des Geistes. S. 44.

Indes auch diese Stufe wird im kosmischen Process überwunden, indem aus der Natur der Geist sich entwickelt, und damit erhebt sich der Gedanke auf die Stufe des „Fürsichseins“. Die Philosophie des Geistes macht daher den dritten Hauptteil des Systems Hegel's aus.

Die in Rede stehende Entwicklung nun vollzieht sich ihm zufolge durch reale Gegensätze, (die er fälschlicherweise Widersprüche nennt), welche sich gegenseitig bekämpfen, aber nicht vernichten, sondern zu einer höheren Einheit aufheben. Dadurch nämlich, dass jeder einzelne Gedanke einen Mangel an sich hat, indem er nur einen Teil und nicht die ganze Wahrheit darstellt, fordert er zu seiner Ergänzung einen anderen Gedanken, der durch das negative Element, das er inbezug auf den ersteren in sich schliesst, in Gegensatz zu demselben tritt. Dieser Gegensatz verlangt eine Vermittlung und er findet dieselbe in einem höheren Gedanken, welcher die beiden ersteren Gedanken als Momente in sich aufgehoben hat. Das ist die dialektische Methode, dergemäss nach Hegel die Entwicklung von Stufe zu Stufe weiterschreitet, und zwar nicht nur im philosophischen Denken, sondern auch im objectiven Sein, indem Denken und Sein auf diesem Standpunkt sowohl dem Inhalte als dem Processe nach als identisch gefasst werden. Der dialektischen Entwicklung des Gedankens entspricht ihm zufolge die dialektische Entwicklung der Dinge. Beide, die ideale und die reale Entwicklung, die subjective und die objective Dialektik sind wesentlich einander gleich; die erstere ist das Abbild der letzteren. Denn beide vollziehen sich durch Gegensätze und deren Vermittlung. Darum meint Hegel auf dem Wege des reinen Denkens, ohne Beziehung der Erfahrung, mittels der dialektischen Methode, den Weltinhalt entwickeln zu können.

Er geht dabei von dem reinen Sein aus. Ihm zufolge kann man daher sagen: im Anfange war das Sein. Das Sein enthält nun als solches keine Unterschiede in sich; es ist daher noch völlig unbestimmt und leer und darum gleich dem Nichts. Das reine Sein ist also dasselbe wie

das reine Nichts; beide sind eins und diese ihre Einheit ist das Werden¹⁾. Denn was wird, ist und ist auch noch nicht.

Das Sein aber, das aus dem Werden hervorgeht, ist nicht mehr das reine Sein, sondern das Dasein; denn was geworden ist, ist da, und was da ist, ist auch für sich. Das Fürsichseiende ist aber immer ein bestimmtes, und die innere Bestimmtheit des Seins ist die Qualität.

Ferner ist das Fürsichseiende als solches Eins oder Monade und darum etwas Discretes. Dieses ist es aber nur dadurch, dass es sich von allem Andern abschliesst. Es setzt daher viele Eins voraus. Diese sind zwar als viele verschieden, aber doch ist jedes von ihnen eins und somit sind sie dasselbe. Ihre Repulsion ist also zugleich ihre Attraction. Das Seiende ist folglich sowohl Vielheit und als solches discret, als auch Aufhebung der Vielheit durch beständigen Uebergang von dem einen zum andern und damit continuierlich. In letzterer Beziehung hat das Seiende Quantität. Dieselbe macht seine äussere Bestimmtheit aus, wie die Qualität seine innere. Die Qualitäten der Dinge beruhen auf deren quantitativen Verhältnissen, da die ersteren sich verändern und in einander übergehen. Aber auch umgekehrt findet ein Uebergang von der Quantität in die Qualität statt. Ein solcher Uebergang ist die intensive Grösse oder der Grad. So werden z. B. durch blosse Vermehrung der Wärme in den Aggregatzuständen der Körper qualitative Unterschiede be-

1) Hegel, Logik I. S. 78: „Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Andern, das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“

wirkt. Qualität und Quantität schlagen also in einander über und erscheinen als Bestimmungen eines Dritten, welches in ihrem Wechsel bleibt und sich durch sie mit sich selbst vermittelt. Dieses Dritte ist das Wesen.

Das Wesen ist das durch die Negation mit sich selbst vermittelte Sein. Es ist gleichsam der Kern und Brennpunkt desselben und der Grund der Existenz. Die letztere ist die Erscheinung des Wesens. Denn das Wesen liegt nicht als ein unbekanntes Ding an sich jenseits der Erscheinung, sondern wird in derselben offenbar. Das Wesen ist der Inhalt, die Erscheinung die Form, das Wesen ist das Innere, die Erscheinung das Aeussere. Beide: Wesen und Erscheinung bilden also eine Einheit, und diese ihre Einheit macht die Wirklichkeit oder das Ding aus. Das Wesen, insofern es den Grund seines Seins in sich selbst trägt, ist die Substanz, welcher die Accidenzien als das Unwesentliche inhärieren. Indem aber die Accidenzien von der Substanz hervorgebracht werden, sind sie Wirkungen, die Substanz dagegen die Ursache. Die Wirklichkeit besteht daher nicht blos in einem Substantialitätsverhältnis, sondern vielmehr in einem causalen Verhältnis. Das Wirkliche muss also aufgefasst werden als Wirkungen, welche aus Ursachen hervorgehen. Aber die Wirkungen sind keine blossen Wirkungen, sondern auch zugleich Ursachen. Und damit ist das Verhältnis der Wechselwirkung gegeben. Alles Wirkliche ist ein Product der Wechselwirkung und darum notwendig. Hiermit schliesst die objective Logik.

In der Wechselwirkung erweist sich die Substanz als in sich selbst unterschiedenes Sein, und dieses bezeichnet Hegel als Begriff. Damit macht er den Uebergang zur subjectiven Logik, in welcher er die Formen der Begriffe, Urteile und Schlüsse behandelt, wobei er zeigt, dass sie durch ihren Mangel und Widerspruch in einander übergehen und sich ergänzen. Hegel unterscheidet den subjectiven und den objectiven Begriff und betrachtet als deren Einheit die Idee. Diese ist in ihrem Ansich das in sich selbst

thätige Sein oder das Leben. Aber das Sein bleibt nicht beim einfachen Leben stehen, sondern erhebt sich zum Erkennen und Wollen und tritt so als die Idee des Wahren und Guten auf. Aber auch diese Ideen sind jede für sich Einseitigkeiten. Sie müssen sich daher ergänzen und dadurch entsteht die absolute Idee, welche die Einheit von Leben, Erkennen und Wollen ist. Die absolute Idee enthält alle Momente der vorhergehenden Entwicklung in sich und umfasst daher alle Wahrheit. Sie bildet darum den Höhepunkt der immanenten logisch-dialektischen Evolution des Seins.

Aber die absolute Idee bleibt nicht in sich, sondern entäussert sich, und das Product dieser ihrer Entäusserung ist die Natur. „Das Logische wird Natur“¹⁾, oder die Natur ist die objectivierte Logik. Die hegelsche Logik oder das System der reinen Kategorien entspricht in gewissem Sinne der reinen Ideenwelt Plato's; denn beide wollen das Wahrhaftseiende oder das innere Wesen des Universums in seiner ungetrübten, idealen Reinheit darstellen. Aber dieses zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Alls, sagt Hegel, muss sich entfalten, um zum Bewusstsein und zum Genuss zu kommen²⁾. Und diese seine Entfaltung und Verwirklichung vollzieht sich in der Natur. Der Grund also, weshalb die absolute Idee sich in der Natur realisiert, besteht darin, dass dadurch die Mittel geschaffen werden zur Entstehung des Geistes. Darum ist nach Hegel „die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt“³⁾. In der Natur offenbart sich daher die Idee nicht adaequat, sondern sie erscheint da in ihrem Anderssein oder in ihrer Entäusserung, aber in verschiedenem Grade. Denn auch in dieser Sphäre durchläuft die Idee drei Hauptstufen der Entwicklung, indem sie sich darstellt: 1. als Materie, welche die Mechanik, 2. als Kraft, welche die Physik, und 3. als Leben, welches die Organik

1) Encyklopaedie §. 575. — 2) Geschichte der Philosophie, I. S. 6.

3) Encyklopaedie §. 575.

zu betrachten hat. Die höchste Stufe des Lebens vollzieht sich im Menschen, da in ihm die Idee zu sich selbst kommt und dadurch Geist wird.

Der Geist existiert zunächst als subjectiver Geist in dem Erkennen und Wollen des Einzelnen, dann als objectiver Geist in dem Recht, dem Staate und der Weltgeschichte. Das Ziel der letzteren ist das Werden des absoluten Geistes. „Die begriffene Geschichte, sagt Hegel, bildet die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit“ ¹⁾. Wie die äussere Natur, so ist also auch die Weltgeschichte nur ein Werkzeug zur Entwicklung des absoluten Geistes. Ueberhaupt hat der ganze Weltprocess nach Hegel keinen anderen Zweck als die Hervorbringung des absoluten Geistes. Derselbe erscheint in drei Hauptgestalten: in der Kunst, in der Religion und in der Philosophie. Auf diesen drei Gebieten verwirklicht sich das Absolute oder das Unendliche im Endlichen in verschiedenen Graden und Stufen. Die Kunst nämlich stellt das Absolute oder Unendliche im Endlichen unmittelbar in der Form der Anschauung als ein äusseres Object und durch die Begeisterung des Einzelnen dar. — In der Religion wird sodann das Absolute in der Form der Vorstellung aufgefasst, und zwar in der orientalischen Religion als die unendliche Substanz im Gegensatz zum Endlichen, welches in der Macht des Unendlichen verschwindet; in der Religion der geistigen Individualität oder in der griechischen Religion wird das Endliche selbst als Unendliches betrachtet, indem das letztere in der zweckvollen Gestaltung des ersteren erscheint, und endlich in der geoffenbarten oder christlichen Religion wird das Absolute gewusst, wie es an sich ist, nämlich als der unendliche Geist, worin das Endliche wahrhaft erhalten und mit dem Unendlichen ver-

1) Phaenomenologie des Geistes, S. 612.

söhnt ist. Die christliche Religion ist daher nach Hegel die vollkommene; denn in ihr sind „alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt, in ihr verstummen alle Schmerzen des Gefühles; sie ist die Religion der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe“.

Aber die höchste Stufe der Entwicklung erlangt das Absolute nach Hegel doch erst in der Philosophie, indem dieselbe das, was die Religion vom Absoluten in der Form der sinnbildlichen Vorstellung weiss, in der Begriffsform zur Darstellung bringt. An sich sind also ihm zufolge Religion und Philosophie dasselbe; denn „beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar in dem höchsten Sinne: in dem dass Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist“. Sie unterscheiden sich nur der Form nach, da die Philosophie in der Begriffsform weiss, was die Religion in sinnbildlichen Vorstellungen erkennt. Die Philosophie gilt ihm daher als die höchste Stufe der Entwicklung des absoluten Geistes.

Nachdem wir hiemit die Grundzüge der hegelschen Weltanschauung in Kürze dargelegt, gehen wir zur Würdigung derselben über.

Die Philosophie Hegel's ist zwar ein grossartiges, nicht selten geistreiches Gedankensystem, aber es fehlt ihr vielfach eines, und zwar die Hauptsache, nämlich die Wahrheit, indem sie der Wirklichkeit im Ganzen nicht entspricht. Wohl entbehrt sie keineswegs aller Wahrheitsmomente, sondern sie enthält nicht wenige tiefe und vortreffliche Gedanken; hätte sie doch sonst unmöglich seiner Zeit eine so gewaltige Anziehungskraft auf so viele begabte Köpfe ausüben können. Allein im Wesentlichen ist sie doch bloß ein glänzendes Meteor, das eine Weile durch seinen lebhaften Schimmer entzückte, dann aber am Firmamente der Wissenschaft erlosch und fast nur Enttäuschung zurückliess, ja nicht selten Spott und Hohn bei den Epigonen hervorrief.

Das Letztere hat sich Hegel besonders dadurch zugezogen, dass er seine Gedanken in einer Form darstellte, welche für die meisten unverständlich und darum ungeniessbar ist, wozu dann freilich noch die sehr bedeutenden sachlichen Schwierigkeiten und Inconvenienzen kommen, die mit diesem System verknüpft sind. Da es uns jedoch viel zu weit führen würde, all die Fehler und Mängel desselben im Einzelnen zu besprechen und dieses auch heutzutage nicht mehr nötig erscheint, so werden wir uns auf die hauptsächlich principiellen Einwürfe beschränken, die sich speziell gegen die Metaphysik Hegel's mit Recht erheben lassen, indem wir es nur mit dieser hier zu thun haben.

1. Hegel machte den kühnen Versuch, durch das reine voraussetzungslose Denken kraft dessen immanenter dialektischer Notwendigkeit die einzelnen wesentlichen Momente des Seins zu erzeugen und damit zugleich den gesamten substantiellen Weltinhalt zum Bewusstsein und zur Erkenntnis zu bringen. Sein ganzes System ruht also auf der Ueberzeugung, dass man durch blosses logisches Denken mittels der dialektischen Methode eine Wissenschaft des realen Seins hervorbringen könne, weshalb er seine Logik zugleich als die echte Metaphysik erklärte. Darum sagt er: „Logisch ist der Anfang, indem er im Elemente des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll.“

Es fragt sich daher zunächst: gibt es in der That ein solch reines, frei für sich seiendes Denken, welches, wie Hegel meint, imstande ist, das objectiv Seiende lediglich aus sich selbst geistig wieder zu erzeugen? Diese Frage ist entschieden zu verneinen, da ein derartiges schöpferisches Denken, wie es Hegel voraussetzt, keinem Menschen zukommt. Denn das factische menschliche Denken ist, wie die allgemeine Erfahrung lehrt, weder vollständig rein d. h. ohne jegliche bildliche Vorstellung, noch schöpferisch-productiv oder absolut, sondern durch die Wahrnehmung bedingt, wenn wir etwas als objectiv wirklich erkennen wollen. Das reine, von aller Vorstellung und Anschauung getrennte



Denken ist eine blosse Abstraction, die als solche in der Wirklichkeit nicht vorkommt, und das schöpferische oder absolute Denken eignet nur dem schöpferischen oder absoluten Geiste, aber nicht dem bedingten Geiste, nicht dem bedingten Menschen, der, wie in seinem Sein und seiner praktischen Thätigkeit, so auch in seiner theoretischen Function oder in der Erkenntnis der realen Wahrheit von ausser ihm liegenden Factoren abhängig ist. Wie wahr beides ist, bestätigt nicht nur die durchgängige Erfahrung, sondern auch Hegel selbst; denn erstens ist es ihm, wie A. Trendelenburg bereits nachgewiesen hat¹⁾, trotz all seiner Bemühungen nicht gelungen, in seinem Philosophieren im rein abstracten Elemente des Denkens zu verharren, sondern er hat in der Darstellung seiner metaphysischen Logik beständig die Anschauung, wenn auch möglichst abgeblasst, zu Hilfe genommen; und zweitens sind die mannigfachen Seinsbestimmungen, die er darin entwickelte, keineswegs lediglich Producte der logisch-dialektischen Denk-Bewegung, sondern sichtlich aufgrund vorhergegangener Erfahrung gebildet. Kein Wunder! Ist doch das menschliche Denken ohne jegliche Erfahrung leer, sowie umgekehrt die blosse Erfahrung ohne das Denken blind ist. Beides: Erfahrung und Denken müssen sich also notwendig ergänzen, wenn wir zur Erkenntnis des Wirklichen gelangen wollen. Hegel's System fusst sonach auf einer irrigen erkenntnistheoretischen Voraussetzung, indem sein reines, empirieloses, schöpferisches Denken eine blosse Fiction ist.

2. Indes ging Hegel noch einen Schritt weiter. Er glaubte nämlich nicht blos, durch das reine, dialektische Denken den wesentlichen Seinsinhalt des Universums geistig reproducieren zu können, sondern er hegte auch die Ansicht, dass die Welt selbst auf die gleiche Weise sich entwickelt habe, d. h. er hielt seine logisch-dialektische Methode zugleich für ein reales Weltgesetz. Darin liegt ein weiterer Grundirrtum dieses Philosophen. Denn nichts be-

1) Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Bd. I. S. 37 ff.

rechtigt zu dieser Annahme. Hätte Hegel Recht, dann müsste das All mit dem reinen Sein, das nach ihm gleich dem Nichts ist, begonnen haben und die primitive Weltformel müsste heissen: „Im Anfange war das Sein, und das Sein war das Nichts, und das Nichts war das Sein.“ — Nun war freilich im Anfange und von jeher das Sein, aber keineswegs im Sinne Hegel's; denn das reine Sein, das er an die Spitze der Weltentwicklung stellt, ist, wie er selbst sagt, durchaus leer und inhaltlos und darum gleich dem reinen Nichts. Aber aus dem reinen Nichts kann unmöglich etwas Reales und gar das unermessliche All hervorgegangen sein; denn den ebenso alten als wahren Satz: *ex nihilo nihil fit*, hat weder Hegel noch sonst Jemand widerlegt. Ueberhaupt ist das reine Nichts wie das reine Sein eine pure Abstraction des Denkens, was Hegel selbst zugibt mit den Worten: „Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist; — dies reine Sein ist nun die reine Abstraction, damit das absolut Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist“¹⁾. Ist aber das reine Sein wie das reine Nichts eine blosser Abstraction, dann ist es nur eine ideelle Gedanken-, aber keine Seinsbestimmung und setzt notwendig ein abstrahierendes Denken voraus, da es ohne das letztere keinen abstracten Gedanken geben kann. Demnach müsste also die primitive Weltformel lauten: „Im Anfange war das Denken“.

Aber auch dieses wäre ungenügend; denn ein blosses Denken kann so wenig für sich existieren als ein blosses Sein und ein blosses Nichts, sondern es setzt ein denkendes Subject oder einen Geist voraus. Denn das Denken ist eine Thätigkeit; jede Thätigkeit aber verlangt ein thätiges Princip, von dem sie ausgeht. Es gibt daher kein Denken ohne ein denkendes Princip d. h. ohne Geist. Folglich müsste eigentlich die ursprüngliche Weltformel lauten: „Im Anfange war der Geist“, und zwar der absolute Geist;

1) Encyklopaedie, § 87.

denn als das wahrhaft primitive Sein kann der Geist nicht durch ein Anderes ausser ihm bedingt sein, da es ja ausser ihm noch Nichts gab. Somit kann der ursprüngliche Geist nur der unbedingte oder absolute Geist gewesen sein.

Wir sind demnach bei näherer Betrachtung des reinen Seins, das Hegel an die Spitze der Weltentwicklung gestellt hat, auf Grund seiner eigenen Lehre, indem wir dieselbe consequent verfolgten, zu einem ganz anderen Resultat gelangt als er; denn aus dem Gesagten ergibt sich das Dilemma: entweder ist es wahr, was Hegel sagt, dass das reine Sein wie das reine Nichts eine blosse Abstraction des Denkens ist, dann kann es nicht den Anfangspunkt des Seins bilden; denn als Gedanken-Abstraction setzt es notwendig ein Denken und ein denkendes Princip oder Subject voraus; — oder das reine Sein steht wirklich am Anfange des Seins, dann kann es keine blosse Abstraction des Denkens sein. Nun aber ist es ohne Zweifel das Letztere, wie auch Hegel richtig erkannt hat. Nur hat er nicht eingesehen, dass eine pure Gedanken-Abstraction nicht die primitive Realität sein kann, da er sie in der That zu derselben gemacht hat. Und eben darin liegt der Grund- und Wurzelfehler seines Systems, indem er durchgehends, ähnlich wie einst die Eleaten, Plato u. A., blos abstracte Gedanken und Allgemeinbegriffe, sogar reine Verhältnissbestimmungen für objective selbständige Entitäten ausgab. Er huldigte also nicht nur, wie wir im ersten Punkte gesehen haben, einem absoluten Apriorismus, sondern auch einem extremen Begriffs-Realismus.

3. Im System Hegel's spielt das Werden oder der Process, ähnlich wie ehemals bei Heraklit, eine Hauptrolle. Aber gerade dieser wichtige Factor bildet bei ihm einen sehr wunden Fleck; denn aus beiden von ihm angenommenen Prämissen folgt das Werden nicht. Diese Prämissen sind bei Hegel das reine Sein und das reine Nichts, aus deren Verbindung er das Werden ableitet: „Das Nichts ist als dieses Unmittelbare, Sichselbstgleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins, sowie

des Nichts, ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden“¹⁾. Diese Deduction ist offenbar durchaus verfehlt. Denn wenn das reine Sein dasselbe ist wie das reine Nichts, wie soll aus ihrer Einheit etwas Neues, das Werden hervorgehen? Aus der reinen Identität folgt als solcher nichts als wieder die Identität, aber nicht die Veränderung; denn das Identische oder völlig Gleiche trägt in sich selbst keinen Antrieb zur Veränderung, sondern verharret stets in demselben Zustande, wenn nicht durch eine Einwirkung von aussen eine Störung darin verursacht wird.

Ebenso missglückt ist auch Hegel's Versuch, den er in seiner „Logik“ gemacht hat, um aus dem vorausgesetzten reinen Sein und reinen Nichts das Werden abzuleiten, indem er sagt: „Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwinden des Einen in dem Anderen, das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat“²⁾.

Hiezu bemerken wir: wenn wirklich, wie Hegel sagt, das reine Sein und das reine Nichts dasselbe sind, so kann nicht das Sein in Nichts und das Nichts in Sein übergehen; denn ein Uebergehen von Einem zum Andern kann nur zwischen Verschiedenem, aber nicht zwischen Identischem stattfinden. Und wenn ferner Hegel oben sagt, dass das reine Sein und das reine Nichts „nicht dasselbe, sondern absolut unterschieden sind“, so widerspricht er sich 1. offenbar damit selbst, indem er kurz zuvor das gerade

1) Encyklopaedie, § 88. — 2) Logik I. S. 78.

Gegenteil behauptet hatte, und 2. ist unter dieser neuen Voraussetzung gleichfalls nicht das Werden möglich, da absolut verschiedene Dinge nicht in einander übergehen können, sondern sich ausschliessen. Folglich ist es Hegel in keiner Weise gelungen, von seinen Voraussetzungen aus das Werden zu erklären, obschon dieses in seinem ganzen System die wichtigste Rolle spielt; denn seine Theorie ist eine durchgängige Evolutionslehre.

4. Eine weitere sehr wichtige Frage in der hegelschen Weltauffassung ist die nach dem Subject des Werdens oder der Entwicklung. Nach Hegel nämlich soll sich das reine Sein, welches gleich dem reinen Nichts ist, zum Dasein und Fürsichsein und von diesem durch die logischen Kategorien hindurch zu der absoluten Idee entfalten, diese soll sich sodann in der Natur selbst entäussern und von dem Raume und der Zeit zum Gattungsprocess und fernerhin zum subjectiven Geist, sowie von da zum objectiven und schliesslich zum absoluten Geist in Kunst, Religion und Philosophie sich entwickeln. Das eigentliche Subject des Weltprocesses bildet daher nach diesem System das Absolute, welches sich in mannigfachen Stufen des Seins verwirklicht, bis es schliesslich zum Bewusstsein seiner selbst gelangt. Das Absolute ist sonach bei Hegel kein vollendetes, sondern ein stets werdendes Sein, das ursprünglich nur der Möglichkeit nach vorhanden war und erst durch den Weltprocess zur Wirklichkeit kommt.

Es erhebt sich daher die Frage: ist diese Auffassung annehmbar? Auch darauf müssen wir mit nein antworten, und zwar aus folgenden Gründen: erstens nämlich ist ein derartiges Absolutes, wie Hegel es behauptet, ein Widerspruch mit sich selbst und folglich ein Unding. Denn ein Absolutes, welches erst wird, ist ein unvollendetes Vollenendetes, also eine *contradictio in adjecto*. — Wollte man sich jedoch dadurch helfen, dass man sagt: Das Absolute existiere bei Hegel nicht schon am Anfange und im Verlaufe, sondern erst am Ende, so würde damit die Schwierigkeit nicht beseitigt; dann fragt es sich: ob das Absolute überhaupt

werden kann. Und dies ist eben zu verneinen. Denn alles Werden und Werdende ist seinem Wesen nach endlich und unvollendet und kann darum nicht das Vollendete oder Absolute zur Folge haben. Deshalb kann nur das Relative, aber nicht das Absolute werden.

Zweitens ist zu beachten, dass nach der hegelschen Entwicklungslehre alles Wirkliche lediglich aus dem Möglichen wird. Das ist jedoch gleichfalls eine irrige Auffassung. Denn mit Recht hat schon Aristoteles den Grundsatz aufgestellt: „Die Ursache muss sein, was sie hervorbringt“, d. h. in der Wirkung kann nicht mehr enthalten sein, als in ihrer Ursache liegt. Denn würde man das Gegenteil behaupten, dann müsste man annehmen, dass das bezügliche Plus der Wirkung ursachlos oder aus dem Nichts entstanden sei, und das ist unmöglich, indem es dem Causalitätsprincip widerspricht. Das ganze System Hegel's aber, sowie nicht minder die Potenzenlehre Schelling's und überhaupt die moderne Entwicklungstheorie beruht gerade auf dieser falschen Voraussetzung, indem sie das Wirkliche aus dem blos Möglichen hervorgehen lassen. So soll z. B. nach Hegel aus dem reinen Sein, das gleich dem reinen Nichts ist, das Dasein, aus diesem die Qualität und die Quantität, daraus das Wesen und die Erscheinung, ferner die Materie, die Kraft und das Leben, aus dem Bewusstlosen das Bewusstsein, aus dem Sein das Denken, aus dem subjectiven der objective und der absolute Geist, kurz aus der niederen Stufe die höhere spontan oder von selbst sich entwickelt haben! Wer dieser oder einer ähnlichen Entwicklungslehre huldigt, muss annehmen, dass in der That aus dem Nichts das Reale und überhaupt das All samt dem Absoluten im Laufe der Zeit mit innerer Notwendigkeit entstanden sei. Eine solche Annahme widerspricht jedoch durchaus aller Vernunft und Erfahrung und speciell dem Causalitätsgesetz. Denn diesem gemäss kann nichts aus der Möglichkeit werden, wenn nicht ein Wirkliches vorhanden ist, welches die Potenz zum Act erhebt. Folglich ist nicht das Mögliche der Realgrund des Wirk-

lichen, sondern umgekehrt das Wirkliche der Realgrund des Möglichen¹⁾. Gäbe es also keine Wirklichkeit, dann gäbe es auch keine reale Möglichkeit; denn nur durch die erstere kann die letztere gesetzt sein²⁾.

Somit kann die Welt sich nicht, wie Hegel meint, aus der blossen Potenzialität in das actuelle Sein entwickelt haben, sondern sie setzt vielmehr eine in sich vollendete d. h. absolute Actualität oder Wirklichkeit voraus, welche der Grund der Möglichkeit aller Dinge ist. Das Absolute kann daher nicht das Resultat des Weltprocesses, sondern muss das Princip desselben sein. Folglich ist die hegelsche Weltanschauung, da sie das Gegenteil annimmt, unhaltbar. Doch ein Hauptverdienst dieser Philosophie besteht unseres Erachtens darin, dass sie das Logische oder die Vernunft nicht nur als etwas Subjectives betrachtete, sondern zugleich als objectiven Weltfactor erkannt und mit Entschiedenheit vertreten hat.

Vierter Abschnitt.

Der metaphysische Psychologismus.

Während Hegel sowie auch Plato das Grundwesen alles Seins im logischen Element erblickten, gibt es ferner eine Gruppe von Metaphysikern, welche dasselbe in der Sphäre des Psychischen gefunden zu haben glauben, weshalb wir diese Denkrichtung als metaphysischen Psychologismus bezeichnen. Und zwar wurden in dieser Hinsicht verschiedene psychische Factoren als Weltprincipien aufgestellt, welche wir nun der Reihe nach in Betracht ziehen wollen.

1) Vgl. F. Harms, Die Philosophie seit Kant, 1879, S. 459.

2) Aristoteles sagt daher mit Recht: „Das Wirkliche ist dem Begriffe, der Zeit und dem Wesen nach früher als das Mögliche, sonst wäre es auch möglich, dass gar nichts wäre“.

I. Leibnitz. (Herbart.)

Zu seinem metaphysischen Grundprincip ist Leibnitz zunächst durch eine Kritik der ihm unmittelbar vorausgegangenen philosophischen Systeme gekommen, die durch Spinoza und Descartes vertreten wurden. Auf die Frage nämlich: was ist das Wesen oder die Natur der Dinge? hatten diese beiden zur Antwort gegeben: es gibt zwei diametral von einander verschiedene Klassen von Dingen: Geister und Körper; das Wesen der ersteren besteht im Denken, das der letzteren dagegen in der Ausdehnung. Indem nun Leibnitz die Berechtigung dieser Auffassung untersuchte, kam er zu der Einsicht, dass dieselbe nicht zutreffend sei. Denn er erkannte, dass, wenn die Natur der Geister in der That nur im Denken besteht, dann alle geistigen Wesen und folglich auch die Menschen immer denken müssten und dass alles geistige Sein den Charakter des Denkens oder des Bewusstseins in sich schliessen müsste. Da nun aber nach Leibnitz die Erfahrung damit nicht übereinstimmt, so erklärte er diese Auffassung seiner Vorgänger rücksichtlich der Natur des Geistes für ungenügend und fühlte sich daher veranlasst, sie zu rectificieren.

Zu dem gleichen negativ-kritischen Ergebnis gelangte er auch hinsichtlich der Körper. Denn wenn das Wesen derselben lediglich in der Ausdehnung bestände, dann könnten ihnen nur geometrische Eigenschaften zukommen, d. h. sie könnten wohl geteilt, gestaltet und von aussen bewegt werden, aber sie könnten sich weder je selbst bewegen, noch einer äusseren Einwirkung Widerstand entgegensetzen, da beides über die blos geometrische Natur der Körper hinausgeht. Indem jedoch die Körper thatsächlich, wie die Erfahrung lehrt, Widerstand leisten, so folgt, dass ihr Wesen nicht in der blossen Ausdehnung bestehen kann, sondern es muss anders gefasst werden, als Descartes und Spinoza es gethan hatten. Und so kam Leibnitz zu dem Schluss: „Ausser dem Begriff der Ausdehnung muss derjenige der

Kraft in Anwendung gebracht werden“¹⁾. Nicht die Ausdehnung bildet sonach das ursprüngliche Wesen der Körper; denn sie selbst verlangt zu ihrer Erklärung den Begriff der Kraft; sie ist folglich etwas Abgeleitetes oder Secundäres; das Primäre dagegen ist die Kraft²⁾. Denn alle Körper leisten Widerstand und bekunden damit sich als thätige Wesen, folglich als einzelne Subjecte oder Substanzen. Denn — bemerkt Leibnitz — „soweit ich den Begriff der Thätigkeit einsehe, glaube ich, dass aus ihm jene sehr gebräuchliche Lehre der Philosophie sich ergibt und befestigt: wo Thätigkeiten sind, müssen auch Subjecte sein, von denen sie ausgehen; und ich erachte dieses für so wahr, dass auch das Umgekehrte gilt: Alles, was handelt, ist eine einzelne Substanz und jede einzelne Substanz handelt ohne Unterlass, selbst den Körper nicht ausgenommen, in welchem sich niemals eine absolute Ruhe findet“³⁾. So gelangte Leibnitz zu seiner Lehre, dass alle Dinge im Grunde selbstthätige, d. h. nur aus eigener Kraft handelnde, einzelne oder individuell bestimmte und darum von einander verschiedene, unteilbare und deshalb einheitliche Substanzen sind, welche er Monaden nennt⁴⁾.

Die Monaden sind an sich immaterieller Natur. Es fragt sich daher: wie lässt sich von diesem Standpunkte aus die Körperlichkeit der Dinge erklären? Darauf erwidert Leibnitz: jede Monade ist beschränkte Selbstthätigkeit; denn sie ist eine individuelle Substanz und als Substanz ist sie thätig, als Individuum dagegen leidend.

1) Il faut outre la notion de l'étendue employer celle de la force. Opera philos. edit. J. E. Erdmann, Berol. 1840. p. 114.

2) De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Opera phil. p. 122.

3) De ipsa natura sive de vi insita actionibus creaturarum. Nr. 9. Opera phil. p. 157.

4) Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Elements des choses. Monadologie, Nr. 3. Op. phil. p. 705.

Sie enthält folglich von Natur zwei Kräfte in sich: eine ursprünglich thätige und eine ursprünglich leidende Kraft (*force active primitive et force passive primitive*)¹⁾. Vermöge der letzteren Kraft schliessen die Monaden alles Fremde von sich aus; sie haben deshalb, wie Leibnitz sagt, „keine Fenster, durch welche Etwas in sie eintreten oder von ihnen ausgehen könnte“²⁾. Durch die leidende Kraft sind also die Monaden völlig undurchdringlich, und da die Undurchdringlichkeit nach Leibnitz den specifischen Charakter des Körpers als solchen bildet, so liegt ihm zufolge in der leidenden Kraft der Grund der Körperlichkeit. Darum sagt er: „In diese passive Widerstandskraft setze ich das Princip der Materie oder den Begriff der *materia prima*“³⁾. Aus der *materia prima* aber folgt die *materia secunda* oder der massive Körper, indem durch die Bethätigung der in Rede stehenden Kraft die Monaden als Körper sich darstellen. Als solche unterliegen sie den mechanischen Gesetzen und herrscht auf diesem Gebiete die Causalität.

Aber damit ist nach Leibnitz die Natur der Monade durchaus noch nicht erschöpft; denn ausser der leidenden Kraft kommt ihr auch ursprünglich eine thätige Kraft zu, und diese bildet das Princip der Form, wie die leidende dasjenige der Materie. Und da in der Auswirkung der thätigen Kraft das Leben besteht, dieselbe folglich das Princip des Lebens ist, so bezeichnet sie Leibnitz auch als Seele. In dieser Beziehung bemerkt er: „Ein solches Princip nennen wir substantiell, desgleichen ursprüngliche Kraft, erste Entelechie, mit einem Worte: Seele. Diese thätige Kraft in Verbindung mit der leidenden macht die vollständige Substanz aus“⁴⁾. Insofern also jede Monade selbstthätig ist, ist sie ein seelisches Wesen; insofern sie

1) *Examen des principes du père Malebranche*, p. 694.

2) *Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Monadol. Nr. 7. p. 705.*

3) *De ipsa nat.* p. 157.

4) *Commentatio de anima brutorum. V. p. 4631.*

jedoch beschränkt ist und infolge dessen gegen äussere Einwirkungen Widerstand leistet, ist sie Körper. Als Seele ist sie lebendige Kraft, als Körper aber mechanische Wirksamkeit. Da aber alles Leben oder jede Selbstthätigkeit auf ein Ziel gerichtet ist, nämlich auf die Selbstentfaltung des betreffenden Wesens, so ist die Monade als lebendige Kraft teleologisch oder zweckmässig thätig, während sie dagegen als Körper rein causal oder mechanisch wirkt. Folglich sind in der Monade sowohl das Princip der Teleologie als das der Causalität vereinigt. Auf diese Weise sucht Leibnitz die beiden gegensätzlichen Welterklärungen, die vor ihm in der Philosophie geherrscht haben, nämlich die teleologische und die causale (mechanische) zu vermitteln, indem er beiden eine relative Berechtigung zuerkennt¹⁾. Denn ihm zufolge sind alle Dinge im Grunde Monaden und alle Monaden beseelte Körper. Als Körper unterliegen sie den Gesetzen der Mechanik und sind darum rein causal zu erklären, als seelische Wesen dagegen wirken sie nach immanenten Zwecken und fordern darum als solche die teleologische Betrachtungsweise.

Es fragt sich nun daher: worin besteht der immanente Zweck der Wirksamkeit der Monaden? Darauf antwortet Leibnitz: in der gesetzmässigen Entwicklung ihrer Naturanlagen. „Ich behaupte als ausgemachte Wahrheit, bemerkt er, dass alle Dinge der Veränderung unterworfen sind, somit auch die Monade, und dass in jeder Monade diese Veränderung continuierlich vor sich geht, woraus folgt, dass die natürlichen Veränderungen der Monade aus einem inneren Princip hervorgehen, da von aussen her auf die Natur einer Monade nicht eingewirkt werden kann. Indes muss ausser dem Princip der Veränderung auch ein besonderer Inhalt dessen, das sich verändert, gegeben sein, und eben dieser besondere Inhalt macht sozusagen die Specification und die Verschiedenheit der einfachen Substanzen“²⁾. „Jede dieser

1) Vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie; 1855. Bd. II. S. 149. — 2) Monadol. p. 705 s.

Substanzen enthält in ihrer Natur das Gesetz der continuirlichen Reihenfolge ihrer Thätigkeiten und Alles, was für sie vergangen ist und sich ereignen wird“¹⁾. Folglich ist nach Leibnitz in der ursprünglichen Natur der Monaden deren ganze Entwicklung vorgebildet. Da aber die Monade ein einfaches Wesen ist, so können ihre mannigfachen zukünftigen Entwicklungszustände ursprünglich nicht materialiter, sondern nur idealiter darin enthalten sein, und dieses ideelle Enthaltensein bezeichnet Leibnitz als „Vorstellung“. Darum legt er jeder Monade, weil sie als Subject ihrer Entwicklung von Anfang an eine Vielheit von Momenten idealiter in sich schliesst, die Kraft der Vorstellung oder „Perception“ bei²⁾, worunter er die Darstellung (*repraesentatio*) einer äusseren Veränderung im Innern versteht³⁾.

Hiermit sind wir zum höchsten Begriff der Monade gelangt. Denn „die vorstellende Kraft ist die letzte Erklärung der zweckthätigen, wie diese selbst die erste Erklärung des Lebens und der Entwicklung war. Sie ist der eigentliche und höchste Ausdruck für jenes Princip der Monade, welches früher thätige Kraft, Form, Seele genannt wurde. Darum besteht in jeder Monade zwischen der vorstellenden und bewegenden Kraft genau dasselbe Verhältniss, welches wir dargethan haben zwischen Seele und Körper, Leben und Mechanismus, Endursachen und wirkenden Ursachen. Wie die Seele den Körper, so schliesst die vorstellende Kraft die bewegende in sich und gilt als deren Princip“⁴⁾.

1) Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Lettre à Mr. Arnauld p. 107.

2) Cum Perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse. Epist. III. ad Des Bosses p. 438.

3) Perceptio nihil aliud est quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Commentatio de anima brutorum. VIII. p. 464.

4) Fischer, a. a. O. S. 215.

Somit gilt auf diesem Standpunkt die vorstellende Kraft als das eigentliche und höchste Princip einer jeden Monade. Auf die metaphysische Kardinalfrage also: worin besteht das Grundwesen aller Dinge? hat Leibnitz zur Antwort gegeben: in der Vorstellung. Denn alle Dinge sind im Grunde Monaden und alle Monaden vorstellende Wesen. Die Vorstellung bildet sonach den gemeinsamen Fundamentalcharakter von jedem Wesen. Darin liegt die Rechtfertigung dafür, dass wir das System des Leibnitz unter die Kategorie des metaphysischen Psychologismus gereiht haben; denn er hat in der That einen psychologischen Factor: die Vorstellung zum Weltprincip erhoben. Freilich versteht Leibnitz unter der Vorstellung im Allgemeinen nicht nur bewusste, sondern auch unbewusste Vorgänge. Die äusseren Dinge nämlich stellen nach ihm unbewusst vor, während wir mit Bewusstsein vorstellen¹⁾. Aber das ändert an dem psychologischen Charakter dieses Begriffes nichts; denn Leibnitz nimmt auch ein unbewusstes Seelenleben an. Jede Monade ist ja ihm zufolge im Grunde ein seelisches Wesen, einerlei ob sie das Vermögen des Bewusstseins besitzt oder nicht.

Nun entsteht die Frage: was stellen denn die Monaden vor? Darauf erwidert Leibnitz: zunächst ihre eigene Natur, welche sich in einer Reihe von verschiedenen Zuständen auswirkt. Da aber jede Monade ein individuelles Wesen ist, das sich von allen übrigen unterscheidet, so steht sie eben durch diesen ihren Unterschied mit allen andern in Beziehung und bildet eine harmonische Gemeinschaft mit ihnen. So hat jede Monade ihre bestimmte Stelle, ihren bestimmten Rang und ihre besondere Aufgabe in der Welt, von der sie ein integrierendes Glied bildet.

1) Vgl. Monadologie Nr. 14. p. 706: „Der vorübergehende Zustand, der in der Einheit oder in der einfachen Substanz eine Vielheit einschliesst und darstellt, ist eben dasjenige, was man Vorstellung oder Perception nennt und das, wie sich später zeigen wird, wohl zu unterscheiden ist von der Apperception oder dem Bewusstsein“.

Indem sie also ihre eigene Natur vorstellt, stellt sie mit derselben in gewisser Weise zugleich alle übrigen Wesen vor, mit denen sie in innerer gesetzlicher Beziehung steht. Infolge dessen ist jede Monade eine Welt im Kleinen (*petit monde*), ein konzentriertes Universum (*univers concentré*), ein Mikrokosmos. „Zwei Sätze müssen sich vereinigen, um den Begriff des Mikrokosmos zu bilden. Die erste Prämisse ist der oberste Grundsatz aller Philosophie, dass die Dinge in gesetzmässiger Ordnung mit einander zusammenhängen, dass in diese Ordnung jedes einzelne Ding eingeschlossen ist als ein integrierendes Glied und darum zu allen anderen Wesen, zu dem Ganzen selbst, eine notwendige Beziehung einnimmt. So gewiss eine Weltordnung existiert, ein Zusammenhang aller Dinge, so gewiss ist jedes einzelne ein Repräsentant des Universums. Ein absoluter Verstand, der Alles mit voller Klarheit durchschauen könnte, müsste ohne Zweifel in jedem einzelnen Dinge das Ganze, in dem unscheinbarsten Wesen alle übrigen, also die Welt, in dieser Welt die gesamte Schöpfung, also Gott selbst, ebenso deutlich erkennen als ein kundiger Archaeolog im Torso die Natur, ein kundiger Naturforscher in dem Bruchstück der Pflanze oder des Tieres den gesamten Organismus“¹⁾.

Darum sagt Leibnitz: „In der geringsten Substanz könnten ebenso durchdringende Augen, wie diejenigen Gottes, die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen“²⁾. Jede Monade ist sonach ein Mikrokosmos, jede stellt die Welt unter einem gewissen Gesichtswinkel oder in besonderer Weise dar und ist daher gleichsam ein „lebendiger Spiegel, der aus eigener Kraft das Universum repräsentiert“³⁾.

1) K. Fischer, a. a. O. S. 232. — 2) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Avant-propos, p. 197.

3) *Chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne représentatif de l'Univers*. Principe de la Nature et de la Grace. Nr. 3. p. 715.

Hiemit haben wir die wesentlichen Gedanken der Metaphysik des Leibnitz in genetischer Weise dargelegt. Dieselbe enthält unstreitig einen reichen Fonds vorzüglicher Gedanken, welche einen unverlierbaren Wert besitzen. Wir stehen daher dieser Weltanschauung im allgemeinen sympathisch gegenüber. Aber in gar manchen speziellen Punkten befriedigt sie uns nicht, und diese wollen wir nun im Folgenden hervorheben.

1. Nach Leibnitz bestehen die Elemente aller Dinge aus Monaden d. h. aus einfachen, individuell verschiedenen, lebendigen Wesen. Und jedes von denselben enthält ihm zufolge zwei ursprüngliche Kräfte: eine thätige und eine leidende Kraft, welch' letztere er als die Kraft des Widerstandes betrachtet.

Aber, fragen wir, ist nicht die „leidende Kraft“ als solche strenggenommen eine *contradictio in adjecto*? Sind nicht Thätigsein und Kraft bei Leibnitz identisch? Sagt er nicht selbst, dass jede Kraft immer thätig sei? Und ist nicht der Widerstand, den die leidende Kraft leisten soll, in der That eine Thätigkeit¹⁾? Wie reimt sich also der Begriff „leidende Kraft“, wenn dieselbe in der Thätigkeit des Widerstandes bestehen und wenn überhaupt jede Kraft thätig sein soll? Das ist das erste Bedenken. Daran reiht sich ein weiteres.

2. Woher stammt denn eigentlich diese leidende oder beschränkende Kraft der Monade? Aus der letzteren selbst kann sie wohl nicht kommen; denn diese ist ihrem Wesen nach Selbstthätigkeit, stete Actualität, und warum soll sich die Monade selbst beschränken? — Aber sie kann auch nicht von aussen herrühren, da die Monaden nach Leibnitz von aussen keinen Einfluss zulassen, indem keine Monade auf die andere einzuwirken vermag. Woher also die ihr zugeschriebene Beschränktheit oder leidende Kraft?

3. Kommt jeder Monade wesentlich eine leidende oder beschränkende Kraft zu und ist jedes Wesen eine Monade,

1) Vgl. *De primae philosophiae emendatione*.

so muss das auch bei Gott der Fall sein. Denn auch er fällt unter den Begriff der Monade, indem er die höchste von allen ist. Folglich müsste eigentlich auch ihm eine leidende oder beschränkende Kraft zukommen. Aber verträgt sich dies mit seiner Absolutheit? Wie kann er reine Actualität und zugleich „leidend“ sein?

4. Nach Leibnitz ist die leidende Kraft das Princip der Materie. Denn aus ihrer Wirksamkeit folgt ihm gemäss die Körperlichkeit der Wesen oder Monaden. Wenn aber alle Monaden mit der leidenden Kraft ausgestattet und diese der Grund der Körperlichkeit sein soll, dann müssen alle Monaden oder Wesen Körper besitzen, und dann kann es keine reinen Geister geben.

5. Die leidende Kraft ist nach Leibnitz die Kraft des Widerstandes und der Selbstbeschränkung, und aus ihr leitet er die Ausdehnung der Dinge ab. Denn ihm zufolge ist die Ausdehnung nichts Anderes als ein beständiges Wirken der Widerstandskraft: *extensio est continuatio resistendi*, wie die mathematische Linie ein *fluxus puncti* ist¹⁾.

Aber, fragen wir, wie folgt aus dem Widerstande eines Dinges gegen ein anderes seine räumliche Ausdehnung? Oder wie ergibt sich die letztere aus seiner Selbstbeschränkung? Das ist in der That nicht abzusehen.

6. „Jeder Teil der Materie, sagt Leibnitz, ist nicht nur ins Unendliche teilbar, sondern auch wirklich ins Endlose geteilt, jeder Teil wieder in Teile, von denen jeder einzelne seine eigentümliche Bewegung hat“²⁾. Auch diese Ansicht von der actuellen unendlichen Geteiltheit der Materie ist nicht haltbar, denn eine solche ist unmöglich, da ein endlicher Körper nicht unendlich viele Teile wirklich enthalten kann. Im Endlichen gibt es keine reale Unendlichkeit. Wer das Gegenteil annimmt, begeht einen Widerspruch und verstösst gegen das Gesetz der bestimmten Anzahl, von dem wir bereits früher gesprochen haben.

1) Vgl. Epist. VIII. ad Patrem Des Bosses, p. 442.

2) Monadologie, Nr. 65. p. 710.

7. Wir kommen nun an den Kardinalpunkt der leibnizischen Metaphysik. Dieser zufolge soll nämlich das Grundwesen aller Dinge in der Vorstellung bestehen. Denn nach Leibnitz stimmen alle Dinge darin überein, dass sie vorstellende Wesen sind, die einen in bewusster, die andern in unbewusster Weise. Und der Grund für diese Annahme soll darin liegen, dass, wenn nur der menschliche Geist fähig wäre, Vorstellungen aus sich zu erzeugen, es dann im ganzen All nichts demselben Aehnliches und Verwandtes gäbe; dann wäre der Mensch losgetrennt von den Dingen, womit die Natur ihn umgeben und verknüpft hat, und er erschiene wie ein *ἄπαξ λεγόμενον* im Buch der Schöpfung. Ja wenn die Kraft der Vorstellung nur im Menschen vorhanden wäre als ein Monopol, das er mit keinem anderen Wesen teilt, dann wäre zwischen ihm und den übrigen Dingen ein klaffender Riss. Eine solche Kluft annehmen, hiesse, den Zusammenhang in den Dingen aufheben und damit die Möglichkeit des Naturerkennens vernichten. Ist es doch eine unleugbare Thatsache, dass die Dinge zusammenexistieren. Was aber zusammenexistiert, muss auch zusammengehören, und darum darf kein Ding von der Natur aller übrigen eine absolute Ausnahme machen. Sondern da sie alle mit einander verbunden sind, muss auch eine gewisse Verwandtschaft unter ihnen statthaben nach jenem Satze des Hippokrates: *σύμπνοια πάντα*¹⁾.

Diese Argumentation ist jedoch ungenügend. Denn wenn es auch wahr ist, dass behufs der Möglichkeit des Zusammenhangs aller Dinge keines von der Natur aller übrigen absolut verschieden sein darf, so folgt daraus noch nicht, dass, weil im Menschen die Vorstellungsthätigkeit vorhanden ist, sie auch in allen übrigen Wesen wenigstens in analoger Weise existieren müsse. Warum? Wenn nämlich diese Beweisführung richtig wäre, dann müsste man auch ebenso annehmen, dass, weil im Menschen das

1) Nouv. Ess. p. 127. Vgl. Monadol. 61. K. Fischer, a. a. O. S. 227.

Selbstbewusstsein als Thatsache gegeben ist, ein solches auch, wenigstens in ähnlicher Weise, in allen andern Dingen vorhanden sein müsse; oder weil im Menschen das sittliche oder religiöse Gefühl vorkommt, dass Analoga davon auch in den übrigen Wesen sich finden müssten.

Noch weniger folgt aus der oben erwähnten Thatsache, dass gerade die Vorstellung das Grundwesen aller Dinge bildet; denn warum gerade diese Thätigkeit und nicht eine andere? Macht vielleicht dieselbe zweifellos das Grundwesen des Menschen aus? Das meint wohl Leibnitz, und ebenso später Herbart, der das ganze Seelenleben aus Vorstellungen bestehen lässt. Aber das ist durchaus keine sichere Thatsache; denn andere Philosophen haben andere Thätigkeiten und Vorgänge im Menschen als dessen Wesen betrachtet, wie z. B. den Willen oder das Gefühl.

Ferner was nützt zum Zwecke der Erklärung des Weltzusammenhanges die Annahme der Gemeinsamkeit der Vorstellungsfunktion in allen Dingen, wenn, wie Leibnitz behauptet, alle Dinge im Grunde Monaden d. h. durchaus für sich bestehende Wesen sind, von denen keines auf das andere causal einzuwirken vermag? In diesem Falle gibt es ja in Wahrheit gar keinen realen Weltzusammenhang, sondern höchstens nur einen idealen. Letzteres behauptet denn auch Leibnitz ausdrücklich, indem er sagt: „Ein Geschöpf ist insofern vollkommener denn ein anderes, als sich in ihm der apriorische Grund dessen findet, was in einem andern geschieht, und daher kommt es, dass man sagt, es wirke eines auf das andere. Aber unter den einfachen Substanzen gibt es nur einen idealen Einfluss der einen Monade auf die andere“¹⁾. — Darin eben liegt ein Hauptmangel der Philosophie des Leibnitz, dass er den realen ursächlichen Zusammenhang der Weltwesen leugnet, anstatt ihn zu erklären. Und er kam zu diesem Grundfehler durch sein *πρῶτον ψεῦδος*: dadurch nämlich, dass er die Substanzen der Dinge, wenn auch nicht ihrem Ursprung, so doch

1) Monadologie, Nr. 50. 51. S. 709.

ihrer Natur und Wirksamkeit nach, zu absoluten Wesen machte, ähnlich wie später Herbart seine Seelen¹⁾. Das ist eine unhaltbare Annahme; denn was dem Sein nach bedingt ist, kann nicht seiner Thätigkeit nach unbedingt oder absolut sein, gemäss dem Axiom: *operatio sequitur esse*. Sind also die Monaden, wie Leibnitz lehrt, dem Sein nach von Gott abhängige Wesen, dann können sie nicht in ihrer Wirksamkeit völlig unbedingt sein und lediglich auf sich selbst beruhen. Dem widerstreitet auch die durchgängige Erfahrung und speziell die unleugbaren Thatsachen der

1) Wenn wir Herbart in diesem Werke kein besonderes Kapitel widmen, so liegt der Grund lediglich darin, weil er über die Natur des Grundwesens alles Seins nichts Näheres gelehrt hat. Seine Metaphysik lässt sich auf folgende Hauptgedanken zurückführen: 1. Das objectiv wahre Sein oder das Reale ist die absolute Position. 2. Dasselbe besteht in einer Vielheit von Wesen. 3. Jedes Elementarwesen oder Reale bildet eine strenge unteilbare Einheit und besitzt nur eine einfache Qualität. 4. Die Natur oder Beschaffenheit dieser Qualität ist uns unbekannt und unerkennbar.

Wir bemerken dazu kurz Folgendes: vor allem 1. ist es durchaus ungerechtfertigt die Elemente der Dinge als absolutes Sein zu fassen; denn dazu berechtigt uns nichts. Vielmehr fordert die wissenschaftliche Erklärung der Erfahrungswelt, welche Herbart fälschlicherweise für eine Scheinwelt ausgibt, relative, d. h. bedingte, in Wechselwirkung zu einander stehende Positionen oder Realen. Denn absolut selbständige, völlig von einander unabhängige Wesen können keine wirklich zusammenhängende Welt oder den Kosmos bilden. 2. Angenommen, das wahre Sein sei nur das absolute Sein oder die absolute Position, wie Herbart meint, dann könnte es nicht in einer Vielheit existieren; denn das Absolute kann nur eines sein, wie mit Recht bereits die Eleaten betonten. 3. Wenn es wahr ist, was Herbart sagt, dass die Natur oder die Beschaffenheit des Ansichseienden uns völlig unbekannt ist, dann kann er auch nicht wissen, dass demselben eine durchaus einfache Qualität zukommt, dass ferner diese unveränderlich ist, dass sodann durch das Zusammensein der Realen eine Störung in ihnen hervorgerufen wird, gegen welche sie sich wehren, um sich in ihrer Qualität zu erhalten. Woher weiss denn Herbart das Alles, wenn wir in der That, wie er behauptet, von der Natur der Dinge keine Kenntniss haben? Hier gerät er in einen ähnlichen Widerspruch mit sich selbst, wie einst Kant mit seinem Ding an sich.

Erblichkeit. Die letzteren beweisen, dass die Wesen einen bedeutenden realen, psychophysischen Einfluss auf einander ausüben, indem sie ihre Eigenschaften auf andere übertragen. Die leibnitzische Metaphysik entspricht sonach nicht durchweg den sicheren Erfahrungsdaten, sondern steht im Widerspruch mit sehr wichtigen derselben und erweist sich daher als unzulänglich.

II. a. A. Schopenhauer.

In schroffem Gegensatz zu Leibnitz steht Arthur Schopenhauer, sowohl in der Denk- als in der Gemütsart, sowohl in der Theorie als in der Praxis, sowohl in der Weltauffassung als im Leben. Beide sind gleichsam Antipoden; der eine Optimist, der andere Pessimist. Aber dennoch stellen wir sie in metaphysischer Beziehung unter eine und dieselbe Kategorie: unter die des metaphysischen Psychologismus. Denn so sehr auch sonst beide Philosophen von einander abweichen, so haben sie doch das mit einander gemein, dass sie eine psychische Thatsache zum Erklärungsprincip der Welt machen: Leibnitz nämlich erklärte die Vorstellung für das Grundwesen alles Seins, Schopenhauer dagegen den Willen.

Wir müssen bei Schopenhauer den erkenntnistheoretischen Standpunkt vom metaphysischen wohl unterscheiden; denn beide stimmen bei ihm nicht überein. In erkenntnistheoretischer Hinsicht nämlich war er Idealist, indem er da den Grundsatz vertrat: „Die Welt ist meine Vorstellung“¹⁾; auf metaphysischem Gebiete aber war er Realist, da er die These aufstellte: „Die Welt ist mein Wille“²⁾. In diesen beiden Sätzen ist die Quintessenz seiner ganzen Philosophie enthalten. Er fasste deshalb dieselben in dem Titel seines Hauptwerkes zusammen: „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Hier haben wir nur seine metaphysischen Ansichten in Betracht zu ziehen.

1) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung; Bd. I. S. 3. — 2) A. a. O. S. 5.

Schopenhauer geht in seiner Philosophie von der inneren oder psychologischen Erfahrung aus und verwertet dieselbe für die Metaphysik. Die innere Erfahrung bietet uns nun zwei unbestreitbare Grundthatsachen: Die Vorstellung und den Willen. Denn wir sind sowohl vorstellende als wollende Wesen. In ersterer Beziehung sind wir Intelligenzen, in zweiter handelnde Individuen.

Aber diese beiden Thatsachen stehen nicht in gleicher Linie, sie sind nicht einander coordiniert, sondern von einander abhängig. Es fragt sich daher: welcher von ihnen kommt die Priorität zu? Welche ist die ursprüngliche und darum grundwesentliche Thatsache? Gewöhnlich hält man die Vorstellung oder das Bewusstsein für das Primäre, den Willen für das Secundäre. Schopenhauer dagegen widerspricht dieser Ansicht, indem er die Sache umdreht und erklärt: der Wille ist das Prius, das Bewusstsein oder die Vorstellung aber das Posterius¹⁾. Denn alles Bewusstsein, alles Vorstellen beruht auf dem Willen²⁾. Der letztere bildet daher den Urgrund oder die Substanz des Menschen, und zwar nicht nur rücksichtlich seines Seelenlebens, sondern auch seines leiblichen Daseins. Denn wie der Wille das geistige Leben bedingt und beherrscht, so auch das leibliche, indem jeder Willensact eine Bewegung des Organismus verursacht. In dieser Beziehung bemerkt Schopenhauer: „Dem Subjecte des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist der Leib auf zwei verschiedene Weisen gegeben: einmal als

1) Ebenso hatte schon vor Schopenhauer Fichte sen. gelehrt, indem er gleichfalls den Willen als das eigentliche Wesen des Geistes betrachtete und das Bewusstsein oder die Vorstellung als eine Erscheinungsform des Willens erklärte.

2) „Das Subject des Erkennens ist nichts Selbständiges, kein Ding an sich, hat kein unabhängiges, ursprüngliches, substantielles Dasein, sondern es ist eine blosse Erscheinung, ein Secundäres, ein Accidens, zunächst durch den Organismus bedingt, der die Erscheinung des Willens ist: es ist nichts anderes als der Focus, in welchem alle Gehirnkräfte zusammenlaufen“. Parerga und Paralipomena, Bd. II. S. 48.

Vorstellung in intellectueller Anschauung, als Object unter Objecten und ihren Gesetzen unterworfen, sodann aber auch auf ganz andere Weise, nämlich als das Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder Akt des Willens ist sofort und unausbleiblich eine Bewegung des Leibes; er kann den Act nicht wollen, ohne ihn zugleich als Bewegung des Leibes wahrzunehmen¹⁾. Der Wille offenbart sich also nach Schopenhauer nicht bloß im Vorstellen und Erkennen, sondern auch im Leibe. Und daraus zieht er den Schluss, dass der Wille das Grundwesen oder das von Kant unerkannte Ding-an-sich der geistigen und körperlichen Seite des Menschen bilde.

Aber nicht bloß von diesem; denn was vom Menschen gilt, gilt nach Schopenhauer auch von den übrigen Wesen, indem der erstere nur ein höher entwickeltes Exemplar unter den verschiedenen Dingen der Welt ist. Was daher das Wesen des Menschen ausmacht, kommt auch den anderen Individuen zu. Da nun, wie wir gesehen haben, die eigentliche Substanz des Menschen sowohl nach seiner geistigen als leiblichen Seite im Willen besteht, so ist derselbe nach Schopenhauer auch die Substanz aller übrigen Dinge: er ist die Substanz der Welt oder das einheitliche Grundwesen alles Seins. Ja, wie der Wille in den Bewegungen unseres Leibes erscheint: so offenbart sich auch derselbe in allen körperlichen Erscheinungen des Universums. Folglich ist die Welt nichts Anderes als die Manifestation des Willens.

Dieser allen Dingen wesenhaft zugrundeliegende Wille nun ist Schopenhauer zufolge seiner ursprünglichen Natur nach völlig unbewusst. Er ist lediglich ein blinder Drang und Trieb ins Unendliche. Er will einfach da sein und sich im Sein erhalten. Er besteht also in der blossen Sucht zu existieren und hat keinen weiteren Inhalt und Zweck als das blosse Wollen²⁾. Da ihm jegliche Vernunft abgeht,

1) Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I. S. 119.

2) A. a. O. Bd. I. S. 195.

ist er absolut unvernünftig, er ist nur „der Wille zum Leben“.

An sich ist er einer: der einheitliche Weltgrund. Aber er wirkt sich aus in unzähligen Gestalten vermittelt des Raumes und der Zeit, welch' beide letzteren nach Schopenhauer das principium individuationis bilden¹⁾.

Zunächst offenbart sich der Wille in der äusseren Natur, und zwar erfolgt da seine „Objectivation“ in drei Hauptstufen: in der niedrigsten Gestalt erscheint er als mechanische Ursache, in höherer Form sodann als organischer Reiz und endlich in der höchsten Entfaltung als bewusstes Motiv. Als rein mechanische Ursache wirkt er auf dem Gebiete des Unorganischen, indem z. B. die Schwere, vermöge deren alle Körper nach einem Centrum streben, im Grunde nichts Anderes ist als eine Manifestation des Willens. Als organischer Reiz tritt er auf im Pflanzenreich und als bewusstes Motiv in den animalischen Wesen, in den Tieren und Menschen. Chemismus und Krystallisation, Vegetation und Organisation sind sonach verschiedene Darstellungen des Einen Willens²⁾. Der ganze Naturprocess geht also darauf hinaus, dass der Wille aus der unbewussten in die bewusste Erscheinungsform sich erhebt³⁾.

Dadurch aber, dass der Wille seinem Wesen nach immer nur will, bleibt er nach Schopenhauer in alle Ewigkeit stets unbefriedigt, und dieses sein Unbefriedigtsein kommt in den empfindenden Individuen, wie in den Tieren

1) Die Welt als Wille und Vorst. Bd. I. S. 134.

2) Vgl. Schopenhauer, Ueber den Willen in der Natur; Frankfurt 1836.

3) Hier zeigt sich die nahe Verwandtschaft der Lehre Schopenhauer's mit der Naturphilosophie Schelling's. Denn „die Naturansicht Schopenhauer's ist eine Evolutionslehre wie die Naturphilosophie Schelling's. Der Wille zum Leben, woraus nach Schopenhauer alle Erscheinungen hervorgehen sollen, ist der Wille des dunklen Grundes, der nach Schelling die Natur hervorbringt. Dieser Wille des Grundes ist ebenso blind, wie der Wille des Lebens bei Schopenhauer“. F. Harms, Die Philosophie seit Kant. 2. Ausg. 1879. S. 573.

und besonders im Menschen, als Gefühl der Unlust zum Bewusstsein. Die Unlust oder der Schmerz ist daher eine notwendige Begleiterscheinung der Objectivation des Willens in den bewussten Wesen. Und darauf gründet Schopenhauer metaphysisch seine pessimistische Weltansicht. Denn der Wille, der sich in allen Wesen geltend macht, ist unersättlich. Je mehr man ihn zu befriedigen sucht, desto mehr hungert und dürstet er. Er ist infolge dessen nicht zu befriedigen. Darum sind Unlust und Leiden dem Leben wesentlich und unvermeidlich. Und alle Mittel, den Schmerz und das Elend in der Welt aufzuheben, sind daher vergeblich; sie leisten nichts, sondern ändern nur die Gestalt des Leidens. Denn das Elend des Daseins liegt im Wesen des Willens zum Leben und in seinem endlosen Streben. Deshalb ist die Welt nach Schopenhauer durchweg schlecht, die schlechteste unter allen möglichen.

Gegen die vielen Leiden und Schmerzen des Lebens nun gibt es dem Philosophen gemäss keine andere Abhilfe als die Verneinung des Willens zum Leben, da dieser die erste und vorzüglichste Quelle alles Unglückes ist. Darum muss der Wille abgetötet und möglichst vernichtet werden¹⁾. Denn nicht eher endigt die Unlust und die Pein, als bis derselbe aufhört. Teilweise und vorübergehend kann dies schon innerhalb des Lebens geschehen, und zwar dann, wenn der Intellect sich vom begehrliehen Willen befreit. Dieses nun ist der Fall in der interesselosen künstlerischen Anschauung und im interesselosen Betriebe der Wissenschaft, da hier der selbstsüchtige Wille zum Schweigen gebracht ist. Ja eine derartige rein ästhetische Anschauung sowie das wahrhaft interesselose Denken und Forschen befreien nach Schopenhauer, wenn auch nicht dauernd, so doch zeitweise, den Menschen von dem Elende des Daseins, indem sie ihm einen reinen Genuss, eine wahre Glückseligkeit gewähren.

Aber freilich können sich auf einen solch' erhabenen

1) Die Welt als Wille und Vorst. Bd. I. S. 448 ff.

Standpunkt, wie Schopenhauer betont, nicht alle, sondern nur die genialen Menschen erheben, da nur sie der künstlerischen Anschauung und des reinen Wissenschaftsbetriebs fähig sind. Die gewöhnlichen Menschen dagegen, welche Schopenhauer „die Fabrikwaare der Natur“ nennt, vermögen das nicht und selbst auch die meisten sogen. Gelehrten sind in Wahrheit nichts Anderes als blosse Banausiker, welche nur aus egoistischen Motiven sich der Wissenschaft widmen und darum gleichfalls von dem selbstsüchtigen Willen nicht loskommen. Indessen ist sogar für den genialen Menschen die Befreiung von dem egoistischen Willen nur vorübergehend möglich. Vollständig und endgültig wird derselbe erst aufgehoben, wenn der Mensch in die Seligkeit des Nichts — ins Nirvana eingegangen ist.

Wir wenden uns nun zur Beurteilung der metaphysischen Lehre Schopenhauer's.

1. Diesem Philosophen zufolge ist der Wille das wahre Ding-an-sich, das Grundwesen alles Seienden, das Reale in allen Erscheinungen. Dies ist der Kardinalsatz seiner Metaphysik. Damit widerspricht er jedoch seiner eigenen Erkenntnistheorie. Denn der letzteren gemäss ist die Welt nichts Anderes als unsere Vorstellung. Alles ist nur ein Phaenomen des Bewusstseins. Es gibt kein Object ohne vorstellendes Subject; folglich auch nichts Ansichseiendes. Aber dennoch soll nach der metaphysischen Lehre Schopenhauer's der Wille etwas von der Vorstellung Unabhängiges, Objectivreales, ja das Grundprincip von allen Erscheinungen und sonach auch der Vorstellungen sein. Damit gerät Schopenhauer mit sich selbst in offenbaren Widerstreit. Den Hauptsatz seiner Erkenntnistheorie stösst seine Metaphysik um. Denn ist die Welt wirklich nichts Anderes als unsere Vorstellung, dann kann sie nicht im Grunde der Wille sein. Ist sie aber der Substanz nach der Wille, dann kann sie nicht blosse Vorstellung sein. Hier liegt

das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ der schopenhauer'schen Philosophie. Dieselbe laboriert an einem fundamentalen Widerspruch.

2. Fragt man nach dem Grunde, weshalb der Wille das Wesen aller Dinge ausmachen soll, so weist Schopenhauer auf den Menschen hin: auch da sei der Wille das Ursprüngliche und die Substanz; folglich müsse er auch das Ursprüngliche und die Substanz aller übrigen Dinge sein. Hier macht Schopenhauer einen ganz ähnlichen Schluss wie Leibnitz: er schliesst vom Menschen auf die Welt, vom Teil auf das Ganze. Aber dieser Schluss ist nicht erlaubt; denn was vom Teile gilt, muss nicht notwendig auch vom Ganzen gelten, selbst dann nicht, wenn der Teil ein vorzüglicher und hervorragender ist.

Uebrigens muss erst bewiesen werden, dass wirklich der Wille das Wesen des Menschen bildet; denn das ist keineswegs so unmittelbar evident, wie es Schopenhauer hinstellt. Soviel ist ohne weiteres gewiss, dass sicherlich nicht der Wille, wie er uns im Bewusstsein erscheint, der Urgrund des Menschen sein kann; denn der bewusste Wille ist ohne Zweifel, wie die durchgängige Erfahrung lehrt, nicht etwas Ursprüngliches in uns, sondern etwas Späteres; er ist nicht das Prius, sondern ein Posterius. Darum sieht auch Schopenhauer von dem bewussten Willen ab, indem er denjenigen Willen, welchen er für das Grundwesen alles Seins erklärt, ausdrücklich als völlig unbewusst und blind bezeichnet. Damit jedoch verstösst er gegen den allgemeinen Sprachgebrauch, da er etwas als Wille benennt, was sonst nicht als solcher, sondern als dunkler Trieb bezeichnet wird. Nicht der Wille ist also eigentlich nach Schopenhauer das Wesen der Dinge, sondern der unbewusste Trieb. Und zwar der Trieb „zum Leben“; denn Wollen, sagt Schopenhauer, ist Leben-Wollen.

Allein da fragt es sich, wie kann der blinde, durchaus unbewusste Trieb, den Schopenhauer fälschlicherweise „Wille“ nennt, unter verschiedenen Möglichkeiten gerade etwas ganz Bestimmtes, nämlich das Leben, wollen? — Ja kann man überhaupt etwas wollen oder nach etwas streben,

ohne dass man wenigstens eine dunkle Vorstellung davon hat? Heisst es nicht mit Recht: *ignoti nulla cupido*?

Wenn ferner der allen Dingen immanente Wesensgrund „der Wille zum Leben“ ist, welcher Alles produciert, woher kommt es, dass trotzdem alle dem Tode, d. h. dem Gegenteil des Lebens, unterworfen sind? Warum müssen alle Dinge sterben, wenn der absolute Lebenstrieb ihnen als ihre Substanz innewohnt?

Und wie steht es mit dem grossen Reiche jener Naturwesen, denen überhaupt kein Leben zukommt? Bildet auch bei diesen der „Wille zum Leben“ ihre Substanz? Wenn das, warum sind sie dennoch unbelebt? Wenn aber nicht, dann kann auch nicht der „Wille zum Leben“ die Ursubstanz oder das Grundwesen aller Dinge sein; denn die unzähligen leblosen Dinge und Elemente, die es in der Welt gibt, sind davon ausgenommen. Folglich geht dem schopenhauer'schen Weltprincip der Charakter der Allgemeinheit und damit eine notwendige Eigenschaft ab, welche dem wahren Grundwesen alles Seins zukommen muss.

3. Nach Schopenhauer manifestiert sich der Urwille in einer aufsteigenden, gesetzmässigen Stufenfolge von Wesen und bringt den harmonisch gegliederten, zweckmässig eingerichteten Kosmos hervor. Aber wie ist dies möglich, wenn wirklich der Weltwille durchaus „blind“ und „vernunftlos“ ist? Wie kann die „erstaunliche Gesetzmässigkeit“ der Dinge, welche dieser Philosoph zugibt, und deren merkwürdiges Ineinandergreifen und Zusammenwirken das Product eines völlig richt- und ziellosen Triebes sein? Das ist unmöglich einzusehen; denn da steht die Wirkung im Widerspruch zur angenommenen Ursache. Wenn wirklich der absolut blinde und vernunftlose Wille das immanente Wirkungsprincip der Dinge wäre, dann müsste die Welt ein Chaos sein, aber nicht den wunderbaren Kosmos bilden, als den sie sich uns thatsächlich darstellt. — Und selbst angenommen: „Die erstaunliche Gesetzmässigkeit“ und Planmässigkeit in den Naturerscheinungen wäre, wie der kritische Idealismus behauptet, in Wahrheit nichts Anderes

als eine Uebertragung unseres Verstandes und seiner apriorischen Formen auf die Dinge ausser uns, so müsste man doch zugeben, dass wenigstens in den zahlreichen intellectuellen Wesen, die es gibt, diese Gesetze und zweckmässigen Formen vorhanden sind; und da auch die intellectuellen Wesen nach Schopenhauer lediglich Wirkungen und Producte des blinden Willens sind, so entstünde nun die neue Frage: wie ist es möglich, dass der letztere die intellectuellen Wesen samt den ihnen innewohnenden Gesetzen und Verstandsformen hervorbringt, indem er doch selbst nicht die geringste Intelligenz besitzt? Wie? kann denn die absolute Unvernunft aus sich die Vernunft erzeugen, und noch dazu in so reicher Fülle, wie sie thatsächlich die Welt in den geistigen Wesen offenbart? Das ist Alles vom metaphysischen Standpunkte Schopenhauer's aus völlig unbegreiflich; denn für all diese ebenso unbestreitbaren als wichtigen Thatsachen bietet sein Weltprincip durchaus keine Erklärung, im Gegenteil: es steht zu ihnen geradezu im Gegensatz ¹⁾.

4. Nach Schopenhauer liegt die Hauptquelle des menschlichen Unglücks und Elends in dem in uns mehr oder minder mächtigen „Willen zum Leben“ mit seinen unersättlichen Begierden und Strebungen. Um nun diese Quelle des Leids abzugraben, lehrt Schopenhauer, müssten wir diesen Willen „verneinen“, „mortificieren“ und dadurch vernichten. Teilweise brächten wir dieses fertig in der reinen ästhetischen Anschauung oder im interesselosen Kunstgenuss und im interesselosen Betrieb der Wissenschaft. Denn in

1) In dieser Beziehung bemerkt W. Windelband betreffend: „Als ein Product des Willens muss die Erscheinungswelt zweckmässig d. h. vernünftig sein: als ein Product des unvernünftigen Willens muss sie den Stempel der Unvernünftigkeit an sich tragen. So verknüpft sich bei Schopenhauer in wunderlicher Weise eine teleologische Naturbetrachtung mit dem Pessimismus, der zugleich ein Ausfluss seiner persönlichen Stimmung ist, und um den Widerspruch voll zu machen, kommt die Schwierigkeit hinzu, wie man sich denken soll, dass jener unvernünftige Urwille die Marotte gehabt hat, in der Gestalt des vernünftigen Bewusstseins zu erscheinen“. Geschichte der neueren Philosophie, 1880, Bd. II. S. 351.

beiden Fällen werde, wenigstens vorübergehend, der begehrlische, selbstsüchtige Wille des Weltgrundes zum Schweigen gebracht und überwunden.

Diese Doctrin enthält einen neuen dreifachen Widerspruch. Und zwar liegt ein solcher vor allem erstens in dem Begriffe der „Verneinung des Willens zum Leben“. Diese Verneinung soll nämlich den Zweck haben, den Willen aufzuheben. Aber statt dieses zu thun, bethätigt sie eigentlich denselben. Denn es ist unmöglich, eine solche Verneinung auszuführen ohne entschiedenen Willensact und ohne zu leben. Wer also die in Rede stehende Verneinung verwirklichen will, der muss sowohl seinen Willen anstrengen, folglich statt aufheben, erst recht setzen, als auch leben wollen, weil man ohne zu leben nichts verneinen kann. Somit liegt in der Verneinung des Willens zum Leben ein beständiger unaufhebbarer Widerspruch.

Desgleichen bekundet sich hier ein solcher auch zweitens rücksichtlich der Freiheitslehre Schopenhauer's. Ihm zufolge nämlich ist der Mensch in seinem Handeln durchaus unfrei; denn er hält ihn für gänzlich bestimmt durch den ihm angeborenen Willen und Charakter. „Warum der Eine boshaft, der Andere gut ist“, bemerkt er, „hängt nicht von Motiven und äusseren Einwirkungen ab, etwa von Lehren und Predigten, und ist schlechthin in diesem Sinne unerklärlich. Aber ob ein Böser seine Bosheit zeigt in kleintlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, oder ob er als ein Eroberer Völker unterwirft, eine Welt in Jammer stürzt, das Blut von Millionen vergiesst, dies ist die äussere Form seiner Erscheinung, das Unwesentliche derselben, und hängt ab von Umständen, in die ihn das Schicksal setzte, von den Umgebungen, von den äusseren Einflüssen, von den Motiven, aber nie ist seine Entscheidung aus ihnen erklärlich: sie geht hervor aus dem Willen, dessen Erscheinung dieser Mensch ist“¹⁾. Also nach Schopenhauer hängt der Mensch in seinen Entscheidungen ledig-

1) Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. S. 165.

lich von dem ihm angeborenen Willen ab. Die Motive, die Vorstellungen und erworbenen Kenntnisse können den letzteren wohl modificieren, aber nicht bestimmen und leiten. Dass er will und was er will, ist ihm vorausbestimmt, und alles Handeln ist nur eine Folge dieser Prädetermination. Eine wahre freie That ist sonach dem Menschen unmöglich. So lehrt Schopenhauer auf der einen Seite; aber auf der anderen lehrt er das Gegenteil. Denn die „Verneinung des Willens zum Leben“ ist, wie er selbst behauptet, ein wirklicher Act der Freiheit¹⁾. Somit tritt Schopenhauer abermals in Widerstreit mit sich selbst.

In der Lehre von der Verneinung des Willens ist aber noch ein dritter Widerspruch mit dem Systeme Schopenhauer's enthalten. Diesem gemäss nämlich ist der den Einzelwesen zugrunde liegende Wille die einzige omnipotente Macht in der Welt, während das Bewusstsein und die Erkenntnis oder die Vernunft nur seine ohnmächtigen Wirkungen sind. So betont Schopenhauer am Anfange. Aber am Ende erklärt er, dass doch die Vernunft sowohl in der künstlerischen Anschauung als in der Wissenschaft imstande sei, den egoistischen Willen zu überwinden. Der von Natur aus allmächtige und unvernünftige Wille wird sonach durch sein eigenes ohnmächtiges Kind: die Vernunft, das er in seiner „Dummheit“ — man weiss nicht, wie — erzeugt hat, schliesslich besiegt. So schliesst also die schopenhauersche Philosophie mit einem ganzen Nest von Widersprüchen. Ja man kann überhaupt mit Recht sagen: es gibt wohl kein grösseres philosophisches System, das so viele grelle Widersprüche in sich enthält wie das in Rede stehende.

Aber trotzdem liegt auch in ihm sowohl an sich als in geschichtlicher Beziehung ein gewisses Wahrheitsmoment. Und dieses Wahrheitsmoment, das ihm an sich zukommt, besteht darin, dass der principale Urheber der Dinge und folglich der Welt in der That der Wille

1) Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. S. 476.

ist, aber nicht der blinde Wille, wie Schopenhauer meint, sondern der Vernunftwille Gottes. Indessen wenn auch dieser die primäre Ursache der Dinge ist, so macht er doch nicht deren Natur und Wesenheit aus, wie dieser Philosoph wähnt.

Und was sodann das geschichtlich berechtigte Moment seines metaphysischen Principes betrifft, so war das letztere eine Reaction gegen den übertriebenen und einseitigen Intellectualismus oder Panlogismus Hegel's, gegen den er in schärfster Weise, nicht blos aus sachlichen, sondern auch aus persönlichen Gründen zu Felde zog. Aber indem er die Einseitigkeit Hegel's bekämpfte, ist er selbst in die entgegengesetzte Einseitigkeit gefallen und hat sich in unlösbare Widersprüche verwickelt, und darum ist auch sein System so unhaltbar wie das seines verhassten Gegners.

b. Eduard von Hartmann.

Schopenhauer's Lehre hat wohl bei den „Zunft- oder Kathederphilosophen“ wenig oder keinen Anklang gefunden, und zwar insbesondere deshalb, weil er ein abgesagter, erbitterter Feind der Schulphilosophie war. Dagegen wurde ihm in der letzteren Zeit vielfach von Seite Solcher Beachtung zu teil, welche nicht an eine feste „Marschroute“ sich gebunden fühlen. Und unter diesen ragt vornehmlich E. v. Hartmann hervor, der die schopenhauer'sche Philosophie zwar in mancher Hinsicht modificierte und ergänzte, aber doch in der Hauptsache beibehielt und sie heute noch ebenso entschieden als gewandt vertritt.

Denn auch dem „Philosophen des Unbewussten“ gilt als das Grundwesen aller Realität der Wille und die Dinge als Manifestationen desselben. So sagt er z. B.: „Wäre das Wahrnehmen blosses Vorstellen ohne jedes Gefühl, d. h. ohne jede Willensaffection des Wahrnehmenden, so wäre es ganz unmöglich, dass letzterer jemals hinter dem Wahrnehmungsinhalt ein transcendentes Correlat zu suchen sich veranlasst fände; nichts würde ihn aus der immanenten

Sphäre des Bewusstseins hinausdrängen, deren Inhalt er in willenloser Passivität wie der Haschischraucher die Bilder seiner trunkenen Phantasie an sich vorüberziehen lassen würde. Nur die Gefühlserregung bringt zum Handeln, und nur der Umstand, dass mit jeder Wahrnehmung, auch der gleichgültigsten, ein Gefühl untrennbar verknüpft ist, ermöglicht und provociert die transcendente Beziehung der empfundenen Afficierung der eigenen Willenssphäre auf die Action eines fremden Willens oder einer äusseren Kraft. Dieses Gefühl drückt sich zunächst als empfundene Notwendigkeit des Wahrnehmungsinhaltes aus, und zwar nicht als innere logische Notwendigkeit (wie beim Denken nach logischen Gesetzen), sondern als äussere, auferlegte Notwendigkeit, in deren inneren Sinn man zunächst keinen Einblick hat. Es ist das Gefühl der Ohnmacht des eigenen Willens gegenüber einem übermächtigen Zwange, der als nicht selbst gewollter, d. h. als fremder, äusserer empfunden wird. Ich kann unmittelbar durch noch so grosse Anstrengung meines Willens die Thatsache nicht ändern, dass ich in diesem Augenblick das Wahrnehmungsobject eines Baumes als Bewusstseinsinhalt finde. Wille kann aber nur durch Wille überwunden werden; also muss der auf meinen Willen geübte Zwang, der ihn ohnmächtig macht gegen den Wahrnehmungsinhalt, selbst die Action eines Willens, oder was dasselbe ist, einer Kraft sein. Hiemit ist das geheimnisvolle Problem der Realität gelöst, die positive Bestimmung der Seinsform gefunden: sie ist Wille“¹⁾. — „Den so auf psychologischem Gebiet gebildeten Begriff des Willens sind wir nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, auf das objectiv-Transcendente zu übertragen, denn nur als selbst reale Wesen, nur aus der Analogie unserer eigenen Realität können wir zur Annahme und zum positiven Verständnis einer fremden Realität gelangen; nur soweit die Ana-

1) E. v. Hartmann, J. H. v. Kirchmann's erkenntnistheoretischer Realismus, 1875. S. 45 f.

logie unserer eigenen Realität zureicht, dürfen wir hoffen, in das Wesen fremder Realität einzudringen, und da wir nicht im Wissen, sondern nur im Wollen unsere eigene Realität bethätigen und erfassen, nur durch einen auf unser Wollen geübten fremden Zwang zur Annahme einer fremden Realität geführt werden, so ist es selbstverständlich, dass wir auch von fremder Realität gerade nur so weit reden können, als wir mit mehr oder minder deutlichem Bewusstsein einen fremden Willen oder eine äussere Kraft supponieren“¹⁾).

Hier begründet also E. v. Hartmann die Lehre, dass das Wesen der objectiven Realitäten nur der Wille sein könne, damit, dass er geltend macht: wir könnten nur aus der Analogie unserer eigenen Realität zur Annahme und zum positiven Verständnis einer fremden Realität gelangen; und da unser eigenes Wesen nur im Wollen bestehe, so müsse auch das der Dinge an sich der Wille sein.

Hiezu bemerken wir: es ist allerdings richtig, dass wir keine Realität zu erkennen vermögen, welche uns absolut fremd ist, d. h. zu uns in gar keiner Beziehung steht. Aber darum sind wir noch nicht berechtigt, unser eigenes Wesen einfach auf die äusseren Dinge zu übertragen; denn sind auch die letzteren nicht schlechthin von uns verschieden, so muss doch die Differenz zwischen uns und ihnen eine sehr beträchtliche sein, um den gewaltigen Unterschied der beiderseitigen Erscheinungs- und Bethätigungsweisen zu begründen. Darum ist es nicht gestattet, die Charakterzüge unseres eigenen Wesens ohne weiters den objectiven Dingen zuzuschreiben und beide mit demselben Namen zu benennen. Und ausserdem ist es auch noch sehr fraglich, ob wirklich nur der Wille unsere eigene Realität ausmacht, das Wissen oder die Vernunft aber blos etwas Nebensächliches und Ohnmächtiges für uns ist. Uebt doch auch das Wissen oder die Vernunft erfahrungsgemäss bedeutende Macht auf den Willen aus, indem es denselben durch die

1) A. a. O. S. 48.

Gefühle, die es erweckt, bestimmt und leitet. Ja ohne jegliches Wissen, ohne alle Vorstellung gibt es in Wahrheit keinen Willen im eigentlichen Sinn des Wortes. Nur wenn man mit den Ausdrücken und den entsprechenden Begriffen sehr willkürlich verfährt, indem man z. B. jede äussere Kraft, sie mag mechanisch oder organisch oder psychisch sein, als „Wille“ bezeichnet, kann man zu solchen „Generalisationen“, wie Hartmann und Schopenhauer sie aufstellen, gelangen.

Indessen weicht der erstere von dem letzteren darin ab, dass er lehrt: wir könnten den Willen in uns „nicht unmittelbar im Bewusstsein erfassen, sondern nur mittelbar durch transcendente Beziehung der Gefühle auf ihren (subjectiv-)transcendenten Grund“¹⁾, und dass er ferner als das Weltprincip nicht den unbewussten Willen allein, sondern auch die unbewusste absolute Idee betrachtet, welche beide zusammen ihm zufolge das grosse „Unbewusste“ ausmachen. Denn er sagt: „Die unbewusste absolute Idee ist das ideale (nicht zeitliche) Prius der Realität und die reale Welt nur die vom Willen realisierte absolute Idee . . . Die Realität wird erst dadurch möglich, dass der Wille einen Inhalt in der Form der Idealität vorfindet“²⁾. Dadurch verbessert er etwas den metaphysischen Standpunkt Schopenhauer's, indem er dessen Grundprincip mit demjenigen Hegel's verbindet. Und darin eben liegt Hartmann's historische Stellung, dass er die philosophischen Grundlagen der beiden Erzfeinde: Schopenhauer und Hegel in seiner Theorie principiell zu vereinigen sucht. Wie es freilich möglich sein soll, dass der durchaus unbewusste Wille die gleichfalls unbewusste absolute Idee in die reale Welt umsetzt und durch sie den Kosmos gestaltet, hat er uns leider nicht gesagt.

1) A. a. O. ibid.

2) A. a. O. S. 50.

c. Wilhelm Wundt.

Wie Schopenhauer und Hartmann, so betrachtet auch Wundt als das Grundwesen alles Seins den Willen. Behufs Begründung dieser Annahme geht er ähnlich wie E. v. Hartmann von der äusseren Wahrnehmung aus, welche er gewöhnlich Vorstellung nennt, indem er bemerkt: „Die Vorstellung ist das dem denkenden Subject gegebene Object. Wie es unmittelbar als ein von dem Ich verschiedener Gegenstand gedacht wird, so bleibt ihm auch diese Bedeutung fortan erhalten; und alle Berichtigungen, welche die objective Welterkenntnis an der ursprünglichen Vorstellung vornimmt, können hieran nichts ändern, weil dieselben nie darin bestehen, in allgemeingültiger Weise, d. h. anders als für gewisse einzelne in den subjectiven Bedingungen unseres auffassenden Bewusstseins begründete Fälle, das Merkmal der Objectivität selbst aufzuheben. Wohl aber tritt durch diese Entwicklung der Verstandeserkenntnis ein wesentlich neues Moment ein, welches auch auf die Gestaltung der Vernunftideen nicht ohne Einfluss bleiben kann. Indem das Object, so wie es ursprünglich in der Vorstellung enthalten ist, nicht festgehalten werden kann, sondern einer begrifflichen Reconstruction Platz macht, welche aus ihm alles entfernt, was unserer subjectiven Empfindung angehört, geht das Vorstellungsobject aus dem unmittelbar Wirklichen für unsern Verstand in ein bloß mittelbar Wirkliches über, das heisst in ein solches, das nur infolge seiner Wirkung auf unsere vorstellende Thätigkeit als Object gedacht werden kann. Da aber die vorstellende Thätigkeit nach Abzug eines jeden Vorstellungsinhaltes reines Wollen ist, so folgt daraus, dass alle Vorstellung von Objecten auf einer Wirkung beruht, die das Wollen erfährt, und die mit jedem Wollen verbunden ist, da ja dieses nur gebunden an Vorstellungen als seine Objecte Wirklichkeit besitzt. Darum sind die Momente des Leidens und der Thätigkeit untrennbar an alles Vorstellen und Wollen geknüpft. Der Wille leidet, indem er Wirkungen empfängt,

und er ist thätig, indem ihn dieses Leiden zur vorstellenden Thätigkeit anregt.

Nun ist der Gegenstand, welcher die leidende Thätigkeit des Wollens anregt, für sich allein betrachtet ebenso unbekannt, wie uns der Wille selbst nie als reines Wollen, also als blosser Thätigkeit gegeben ist: er ist uns ja nur gegeben in der vorstellenden Thätigkeit, welche erst durch den Rückgang auf den reinen Willen als die transcendente Bedingung alles Denkens in die Momente der Thätigkeit und des Leidens sich spalten lässt. Für die Beantwortung der Frage, was der Gegenstand sei, wenn wir ihn ebenso losgetrennt von unserm Willen betrachten, wie wir diesen infolge des psychologischen Regressus von dem Vorstellungsobjecte trennen, bleibt uns nur der eine, eben jenem Rückgang auf den reinen Willen entnommene Gesichtspunkt, dass was Leiden erregt selbst thätig sein muss. Nun ist uns aber schlechthin gar keine andere Thätigkeit bekannt ausser der unseres Willens. Was wir sonst noch Thätigkeit nennen, verdankt diesen Namen nur einer Uebertragung der Causalität unseres Wollens auf objective Causalbeziehungen, bei denen der unmittelbaren Auffassung lediglich ein regelmässiges Nacheinander von Vorstellungen gegeben ist. So z. B. wenn wir den Stoss eines Körpers als eine von ihm ausgeübte Thätigkeit bezeichnen: gegeben ist uns in diesem Falle nur eine Bewegung, welcher eine zweite Bewegung eines andern Körpers folgt; unter den Gesichtspunkt der Thätigkeit tritt das Phaenomen erst, wenn wir, was nebenbei bemerkt in diesem Fall völlig ungerechtfertigt, aber durch den Einfluss unserer äusseren Willenshandlungen auf die Ausbildung der Bewegungsbegriffe wohl erklärlich ist, irgend eine Analogie mit der Thätigkeit unseres eigenen Willens annehmen. Die einzige uns unmittelbar gegebene Thätigkeit ist und bleibt unser Wollen. Sollen wir daher nicht absolut imaginäre Thätigkeitsformen annehmen, die sich in unserem Denken doch immer wieder in ein Wollen umsetzen müssten, so müssen wir unser eigenes Erleiden überall auf

ein fremdes Wollen und demnach jenes Wechselverhältnis von Thun und Leiden, das jeder vorstellenden Thätigkeit zugrunde liegt, auf eine Wechselwirkung verschiedener Willen zurückführen, wobei die Wirkung jedes Willens für sich reines Wollen ist, durch die Wechselbestimmung aber zum wirklichen oder vorstellenden Wollen wird“¹⁾).

„Nach dem nun aber das Vorstellungsobject selbst auf die Thätigkeit anderer wollender Subjecte zurückgeführt ist, verlangt offenbar das ontologische Problem eine Weiterführung jenes psychologischen Fortschritts in dem Sinne, dass die objective Welt in die Reihe der dort gewonnenen Willensentwicklungen sich einfügt. Dies kann nur geschehen, wenn wir alle Realität als eine unendliche Totalität individueller Willenseinheiten denken, denen eine Stufenfolge von Wechselbeziehungen ursprünglich zukommt, durch welche jedes Einzelwollen zu vorstellendem Wollen wird, aus welchem letzteren dann wieder eine Zusammenfassung vieler Willenseinheiten zu höheren Willensformen hervorgeht, so dass die Wechselwirkung der Willenseinheiten zugleich das Entwicklungsprincip des Willens selbst ist“²⁾).

„Da wir nun unmöglich annehmen können, dass die Objecte überhaupt kein eigenes Sein haben und ein anderes eigenes Sein als unser Wille uns nirgends gegeben ist, da insbesondere die Vorstellung und der aus ihr entwickelte Begriff stets objectiviert, also auf ein fremdes Sein bezogen werden, so wird hier unweigerlich eine Ergänzung des kosmologischen durch den psychologischen Regressus gefordert: das eigene Sein der Dinge, die uns die kosmologische Betrachtung nur in ihren äusseren Relationen zu verfolgen gestattet, ist dem unseren gleichartig; es ist Wollen. Da aber das Wollen für sich allein wiederum inhaltsleer sein würde, so ist von vornherein gefordert, dass

1) W. Wundt, System der Philosophie, 1889. S. 414 f.

2) A. a. O. S. 416.

dieses Wollen zugleich immer ein inhaltlich bestimmtes, also vorstellendes Wollen sei. Die Frage jedoch, woher der Vorstellungsinhalt des Wollens stamme, ist durch die vorige Antwort von selbst erledigt: da das eigene Sein der Objecte Wollen ist, so kann die Vorstellung nur aus der Wechselbestimmung der Einzelwillen hervorgehen. So hat also jede Willenseinheit nicht an sich selbst, sondern allein an ihren Wechselbeziehungen zu anderen ihren qualitativ bestimmten, sie von anderen Einheiten unterscheidenden Inhalt“¹⁾.

„Alles Sein ist nach Anleitung der kosmologischen Ideen als eine unendliche Vielheit einfacher Einheiten zu denken, welche in durchgängigen Relationen zu einander stehen. Der Inhalt des Seins aber ist nach Anleitung der psychologischen Ideen eine Vielheit individueller Willensthätigkeiten, deren Wechselbeziehungen die Vorstellungen sind, aus welchen letzteren dann wiederum höhere Willenseinheiten hervorgehen. Indem nun das denkende Subject sich selbst als ein Object unter anderen findet, welche als Subjecte betrachtet mit keinen anderen Bestimmungen gedacht werden können, als in denen das Subject sich selbst auffasst, entsteht für die Vernunftkenntnis die Aufgabe, die formalen Begriffsverhältnisse der ersten Art durch die Inhaltsbestimmungen der zweiten zu ergänzen. Auf dem so gewonnenen Standpunkte ist nunmehr die Welt die Gesamtheit der Willensthätigkeiten, die durch ihre Wechselbestimmung, die vorstellende Thätigkeit, in eine Entwicklungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Umfangs sich ordnen“²⁾.

Nachdem wir hiemit die metaphysische Grundanschauung Wundt's nebst deren Motivierung mit seinen eigenen Worten dargelegt, gehen wir zur Würdigung derselben über.

1) A. a. O. S. 419 f. — 2) A. a. O. S. 420 f.

1. Nach Wundt ist die vorstellende Thätigkeit als solche reines Wollen; denn er sagt ausdrücklich: „Da die vorstellende Thätigkeit nach Abzug eines jeden Vorstellungsinhaltes reines Wollen ist, so folgt daraus, dass alle Vorstellung von Objecten auf einer Wirkung beruht, die das Wollen erfährt“. Folglich besteht diesem Philosophen gemäss jegliche vorstellende Thätigkeit in einem Wollen. Wäre das richtig, dann könnte es vor allem keine unwillkürlichen Vorstellungen geben, und doch gibt es deren sehr zahlreiche in der That. Kommt es ja, wie die Erfahrung lehrt, häufig vor, dass wir Vorstellungen haben, gegen die unser Wille sich sträubt, die wir also durchaus nicht wollen, welche aber trotzdem eine Zeitlang auch gegen unseren Willen in uns fortbestehen. Dieses wäre unmöglich, wenn wirklich alle unsere Vorstellungen notwendig auf unserem Willen beruhten.

2. Es ist ferner eine psychologische Thatsache, dass man nicht selten mit aller Kraft Vorstellungen producieren will, aber es nicht kann. Der energische Wille zu Vorstellungen ist also in diesen Fällen zwar vorhanden, aber der Erfolg bleibt aus; denn diejenigen Vorstellungen, die dabei eintreten, sind oft gerade solche, welche man nicht gewollt hat. Auch diese Erscheinung wäre unmöglich, wenn unser Wille mit unserer vorstellenden Thätigkeit identisch wäre; denn dann müssten beide stets einander entsprechen, was aber thatsächlich keineswegs immer der Fall ist.

3. Im Zustande der Hypnose nimmt man zwar äussere Objecte recht wohl wahr, ja in der Regel sogar noch schärfer als im gewöhnlichen Zustande, obschon während derselben der Wille des Hypnotisierten gleichsam gelähmt und ausser Wirksamkeit gesetzt ist. Hier ist also die Wahrnehmungs- oder Vorstellungsthätigkeit in erhöhtem Grade vorhanden, obschon der actuelle Wille fehlt. Das ist wiederum ein Beweis, dass die Vorstellungsthätigkeit weder notwendig und darum stets auf der Wirksamkeit des Willens beruht, noch dass sie viel weniger mit demselben zusammenfällt. Denn

sonst wäre im Zustande der Willenslosigkeit ein Vorstellen, beziehungsweise Wahrnehmen unmöglich, und wenn der Wille gehemmt ist, müsste auch das Vorstellen oder Wahrnehmen gehemmt sein, was aber factisch, wie die Erscheinungen der Hypnose lehren, nicht der Fall ist.

4. Wenn sonach Wundt behauptet, der Wille bilde die notwendige Bedingung oder das Princip des Vorstellens, indem er dasselbe erzeuge, so stimmt das nicht mit den Thatsachen überein, sondern umgekehrt ist vielmehr die Vorstellung eine notwendige Voraussetzung für das Wollen. Denn man kann nicht eine Sache wollen oder nach derselben streben, wenn man gar nichts von derselben weiss. Man kann wohl etwas vorstellen, ohne es zu wollen, aber man kann nicht etwas wollen, ohne es zuerst vorzustellen. Folglich setzt das Vorstellen nicht unbedingt ein Wollen, wohl aber das Wollen stets ein Vorstellen voraus.

5. Damit fällt auch zugleich die weitere Behauptung Wundt's, dass „uns schlechthin gar keine andere Thätigkeit bekannt sei ausser der unseres Willens“. Denn im Vorhergehenden haben wir eben die Vorstellungsthätigkeit als eine vom Willen verschiedene kennen gelernt. Dasselbe gilt auch ferner von der Urteilsfunction. Diese ist nämlich sowohl von der blossen Vorstellungsthätigkeit als auch von dem Willen verschieden. Allerdings ist sie durch beide mitbedingt; denn das Urtheilen vollzieht sich mittels Vorstellungen und ist vom Willen insofern abhängig, als eine gewisse Aufmerksamkeit dazu erforderlich ist. Aber darum ist es nicht mit beiden identisch, sondern das Urtheilen ist eine vom Vorstellen und Wollen verschiedene Thätigkeit. Besteht es doch im Bejahen und Verneinen; während das Wollen im Begehren und Verabscheuen sich kundgibt. Das logische Bejahen aber ist keineswegs eins mit dem Begehren, so wenig als das logische Verneinen mit dem Verabscheuen des Willens zusammenfällt. Denn wären beide Verhältnissglieder von Natur aus einander gleich, dann müssten wir Alles, was wir begehren, in unseren Urtheilen

bejahen, und Alles, was wir verabscheuen, in unseren Urteilen verneinen, was aber durchaus nicht immer zutrifft.

6. Wir können daher dem Gesagten zufolge den in Rede stehenden psychologischen Voraussetzungen Wundt's nicht beipflichten und darum auch nicht seinen darauf gegründeten metaphysischen Annahmen. Die letzteren beruhen auf folgendem Grundsatz: Da unser eigenes Sein im Wollen besteht, so muss dieses auch bei den übrigen Dingen das Wesen bilden; folglich sind alle Dinge ähnlich wie wir im Grunde individuelle Willenseinheiten, die durch ihre Wechselbestimmungen die Vorstellungen erzeugen; „das eigene Sein der Dinge ist dem unserigen gleichartig“.

Darauf bemerken wir: unser Wille ist, wie wir aus eigener Erfahrung bestimmt wissen, zielbewusste Thätigkeit, setzt also Bewusstsein und Vorstellung voraus. Können wir nun auch bei allen übrigen Dingen der Welt „zielbewusste Thätigkeit“ als den Kern ihres Wesens mit Fug und Recht annehmen? Wir vermögen diese Frage nicht zu bejahen; denn nichts berechtigt uns, sämtlichen realen Wesen ohne Ausnahme, Bewusstsein und Vorstellungen und diesen entsprechende Thätigkeiten zuzuschreiben. Folglich kann auch nicht ein dem unserigen gleichartiger Wille das Grundwesen aller Dinge ausmachen.

Wohl ist es richtig, dass die Weltdinge nicht völlig von einander und von uns verschieden sein können; den Grund hiefür werden wir später erörtern. Aber daraus folgt nicht, dass alle von der gleichen Art wie wir sein müssen. Denn wären sie wirklich dieses, dann müssten sie offenbar auch gleichartige Wirkungen wie wir an den Tag legen, was aber bekanntlich erfahrungsgemäss durchaus nicht der Fall ist. Welch' ein gewaltiger Unterschied besteht z. B. zwischen der Wirkungsweise eines Minerals und derjenigen unseres eigenen inneren Wesens! Was berechtigt uns also dem Steine einen ähnlichen Willen und eine ähnliche Vorstellungsthätigkeit zuzuschreiben, wie wir sie in uns wahrnehmen? Ist das nicht in der That eine mythologische Weltauffassung? Sagt doch Wundt selbst an einer späteren

Stelle: „Der Mythos ist poetisch, weil er in die Naturobjecte Eigenschaften und Handlungen hinüberträgt, die der Sphäre menschlichen Wirkens und Handelns entlehnt sind“¹⁾. Aber wie? thut denn dieser Philosoph nicht gerade dasselbe, indem er das Wesen aller Dinge in den vorstellenden Willen verlegt, der dem unserigen gleichartig sein soll? Folglich trägt seine eigene Metaphysik ein mythologisches Gepräge an sich und entspricht deshalb nicht den Anforderungen der Wissenschaft.

III. J. Frohschammer. — F. v. Feldegg.

Einem metaphysischen Psychologismus huldigt auch Frohschammer, indem er als Weltprincip gleichfalls einen zunächst seelischen Factor, nämlich die Phantasie, betrachtet, welche er nicht nur als etwas Subjectives, sondern auch zugleich als ein objectives, den äusseren Dingen immanentes Wesenselement ansieht. Denn was in uns die Phantasie ist, das soll nach ihm in den äusseren Dingen als Gestaltungspotenz oder als Formprincip wirken, und dieses Letztere bezeichnet er als „objective Phantasie“. Doch ist zu beachten, dass ihm die Phantasie nicht als das Grundwesen alles Seienden gilt, denn er betont ausdrücklich: „Es ist zu bemerken, dass wir durch unsere Annahme inbezug auf das Grundwesen oder die eigentliche Wurzel des Daseins nichts entscheiden wollen, sondern dass wir es mit dem Princip des Weltprocesses zu thun haben“²⁾. Da aber unsere Untersuchung gerade auf das Grundwesen alles Wirklichen gerichtet ist, die „Phantasie“ Frohschammer's jedoch, wie er selbst sagt, dasselbe nicht betrifft, so haben wir uns hier mit seinen bezüglichlichen Erörterungen nicht weiter zu befassen.

In jüngster Zeit endlich hat F. von Feldegg ein

1) System der Philosophie, S. 497.

2) J. Frohschammer, Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses; München, 1877. S. 184.

neues Weltprincip aufgestellt: das Gefühl. Dass er damit gleichfalls entschieden auf dem Standpunkt der psychologischen Metaphysik steht, liegt auf der Hand. Denn wenn etwas psychologischer Natur ist, so ist es unstreitig das Gefühl, und dieses gilt ihm zugleich als das „Fundament der Weltordnung“¹⁾, als der „Untergrund alles Seins“²⁾, als das „An sich der Dinge“³⁾, als die „Ursubstanz“⁴⁾ und das „Urwesen“⁵⁾, als der „eigentliche Weltknoten“⁶⁾ und der „Weltkern überhaupt“⁷⁾.

Aber leider vermissen wir bei Feldegg vor allem erstens einen klaren und bestimmten Begriff von seinem Weltprincip. Denn er gebraucht den Ausdruck „Gefühl“ nicht eindeutig, sondern in verschiedenem Sinne, indem er darunter bald die Lust- und Schmerzerregungen (S. 9), bald die Empfindungen (Sinnesqualitäten, S. 14. 15. 65), bald das ursprüngliche, primitive Bewusstsein (S. 18), bald eine besondere Art unmittelbarer Wahrnehmung (S. 9. 11. 81) versteht, in welcher Subject und Object, Wahrnehmendes und Wahrgenommenes identisch sein sollen (S. 8 f.).

Ferner fehlt zweitens der wichtige Nachweis, dass wirklich das Gefühl allen Wesen ohne Ausnahme zukommt. Denn wenn es in der That das Weltprincip oder der allgemeine Wesenskern von allen Dingen sein soll, dann muss es auch allen immanent sein. Aber ob es dieses ist, das ist sehr fraglich und muss daher zunächst bewiesen werden. Nun hat allerdings Feldegg diesen Nachweis zu liefern gesucht, indem er bemerkt: „Wer da meint, wir wären nicht imstande, die Aussenwelt anders als bloß objectiv, also causal zu verstehen, der irrt gar sehr. Mit dem objectiven Verständnis geht vielmehr auch ein subjectives Hand in Hand. Wir sehen nicht nur, wir fühlen auch z. B. das Ueberwuchtende, Unstabile einer baulichen Construction;

1) F. v. Feldegg, Das Gefühl als Fundament der Weltordnung Wien, 1890.

2) A. a. O. S. 9. — 3) A. a. O. S. 15. — 4) A. a. O. S. 19.

5) Ebend. S. 20. — 6) Ebend. S. 65. — 7) Ebend. S. 100.

Vorgänge also, die ganz und gar im Innern des Gesteins sich abspielen, wie seitlicher Druck, Ueberlast und dergl., finden in unserem Gefühle ein subjectives Correlat. Was diese Thatsache bedeutet, wird der begreifen, der das Gefühl als das Urwesen erkannt hat¹⁾.

Dieser sowie die paar ähnlichen folgenden Beweise, dass auch den unorganischen Körpern Gefühle zukommen, sind jedoch keineswegs überzeugend; denn wenn auch das „Ueberwuchtende, Unstabile einer baulichen Construction“, indem wir es wahrnehmen, in uns ein unangenehmes Gefühl erweckt, so folgt daraus doch nicht im mindesten, dass ein derartiges Gefühl auch in den betreffenden Steinen selbst vorhanden sei.

Indessen drittens, selbst angenommen, aber nicht zugegeben, sämtliche Wesen ohne Ausnahmen besäßen Gefühle, so ginge daraus doch keineswegs hervor, dass das Gefühl die „Ursubstanz“, das „Urwesen“ oder das „Fundament“ der Welt ist. Denn jedes Gefühl ist unstreitig ein Zustand, nämlich ein Zustand des Bewusstseins, und setzt daher als solcher notwendig ein Wesen oder ein Subject voraus, dem er eignet. Folglich kann das Gefühl nicht das Ursprüngliche, Principielle und Primitive, sondern es muss etwas Secundäres, Gewirktes sein; denn ein blosser Zustand kann unmöglich für sich existieren, sondern bedarf immer eines Anderen, an dem er vorkommt. Darum kann auch das Gefühl, weil es blos ein Zustand ist, keine Substanz und noch viel weniger die „Ursubstanz“ der Welt bilden.

Diese wenigen Bemerkungen mögen hier genügen, zumal da bereits Cl. Baumbker kürzlich die Lehre Feldegg's, dessen Werk im Uebrigen manche geistreichen Gedanken enthält, näher gewürdigt hat²⁾.

Nach dieser kritischen Revue über die hauptsächlichen

1) A. a. O. S. 19 f.

2) Siehe Philos. Jahrbuch, Fulda 1892; Bd. V. H. 3. S. 316 ff. und H. 4. S. 377 ff.

bisher aufgestellten Weltprincipien treten wir nun selbst dem metaphysischen Grundproblem näher.

Fünfter Abschnitt.

Der metaphysische Vernunftenergismus.

I. Problemstellung.

Die realen Einzelwissenschaften nehmen an, dass alle die Welt constituierenden Dinge, sowohl die körperlichen als die geistigen, in einem näheren oder entfernteren Causalzusammenhang mit einander stehen, dessen Gesetze sie zu erforschen suchen. Sie setzen also den Begriff der realen Causalität als objectivgültig voraus und bauen sich auf demselben auf.

Es entsteht indes die Frage: ob denn diese Grundvoraussetzung der Einzelwissenschaften auch berechtigt ist. Diese Frage ist durchaus keine müßige, sondern wissenschaftlich ganz am Platze, zumal seit den Tagen des Skepticismus Hume's und des Idealismus Kant's, welche beide durch ihre Kritik die objective Gültigkeit des Causalbegriffes erschütterten. Sollen daher die Einzelwissenschaften nicht auf einem morschen Fundamente ruhen, dann ist es vor allem notwendig, ihre Grundvoraussetzung, nämlich die Annahme der objectiven Causalität der Dinge, zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung aber liefern die Einzelwissenschaften nicht selbst, sondern sie ist eine Aufgabe der Erkenntnistheorie. Wir haben uns deshalb bereits in unseren „Grundfragen der Erkenntnistheorie“ (1887) damit eingehend befasst und können uns daher hier auf das dort Erörterte beziehen, indem wir nur das Wichtigste davon herausheben.

Nach Hume nehmen wir die Causalität der Dinge nicht wahr. Dies geben wir zu; denn streng genommen beobachten wir nur die Aufeinanderfolge, beziehungsweise Gleichzeitigkeit der äusseren Erscheinungen. Wir sehen

nie, wie das Eine das Andere bewirkt, sondern immer nur das Ergebnis des Wirkens. Selbst in dem einfachsten Fall von Causalität, wo z. B. eine bewegte Kugel an eine andere in Ruhe sich befindliche stösst und die letztere ebenfalls in Bewegung übergeht, beobachten wir nicht direct, dass die Bewegung der ersteren die der letzteren verursacht, oder wie die betreffende Wirkung vor sich geht, sondern wir sehen nur zuerst die Bewegung der einen Kugel in der Richtung auf die andere hin und bemerken, dass diese im Momente des Anstosses aus der bisherigen Ruhe ebenfalls in Bewegung gerät. Ja wir nehmen, genau genommen, nicht einmal dieses — nämlich die Bewegung beider — wahr, sondern wir sehen eigentlich nur, wie das Phaenomen, das wir Kugel nennen, in verschiedenen aufeinanderfolgender Zeitmomenten an verschiedenen Orten sich befindet und schliessen daraus auf seine Bewegung. Ebenso schliessen wir auch, dass die Bewegung der einen Kugel die der andern hervorgebracht hat. Die hier stattgefundene Verursachung selbst aber nehmen wir nicht direct wahr.

Dasselbe ist der Fall bei jener anderen Art von Causalität, die man Erzeugung nennt, zum Unterschied von der zuerst erwähnten Art, der mechanischen Causalität. Auch bei der Erzeugung beobachten wir unmittelbar nur ein Hervorgehen des Einen aus dem Anderen. Allein daraus allein folgt noch nicht das Verursachtsein des Einen durch das Andere. Denn Verursachtsein ist mehr als blosses Hervorgehen. Gibt es ja sehr viele Fälle, wo Dinge aus einander hervorgehen, ohne dass man deshalb ein causales Verhältniss zwischen ihnen annimmt oder anzunehmen berechtigt ist.

Auch die Constanz und bestimmte Ordnung der Aufeinanderfolge zweier oder mehrerer Erscheinungen kann nicht, wie manche angenommen haben, die erste Quelle des Causalbegriffes sein. Denn der letztere besagt sowohl im allgemeinmenschlichen Bewusstsein sowie in der Wissenschaft mehr als nur beständige, regelmässige Abfolge von Phaenomenen. Auch werden thatsächlich nicht alle con-

stanten Folgen, die wir beobachten, als Causalverhältnisse betrachtet, wie z. B. die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, von Frühling und Sommer. Somit decken sich nicht die Begriffe constante Succession und Causalität.

Nach all dem kann also der Causalbegriff aus der äusseren Wahrnehmung allein ursprünglich nicht gewonnen sein. Soweit stimmen wir Hume bei. Aber nun kommen wir an einen Punkt, den derselbe nicht gehörig beachtet hat, weshalb seine Auffassung der Causalität eine verfehlte ist.

Wenn uns nämlich auch die äussere Wahrnehmung keine Causalität direct aufweist, so bietet uns doch die innere Erfahrung reale Daten zur Bildung dieses Begriffes. Wir erleben uns nämlich innerlich selbst als Ursachen d. h. als Energien, welche mit Absicht bestimmte Wirkungen oder Veränderungen hervorbringen. So lenken wir z. B. unseren Vorstellungslauf im Gegensatz zu seinen rein psychischen Associationstendenzen aus logischem Interesse bald in diese, bald in jene zielbewussten Bahnen, wenn und wann wir dieses wollen. Ebenso sind wir bei jeder activen Apperception, bei jeder Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Object, bei jedem absichtlichen Besinnen auf einen gewissen Gedanken causal thätig. Dasselbe ist der Fall bei den automatischen Bewegungen unseres Körpers. Wenn mir z. B. eine momentane Lage meiner Beine nicht behagt, da sie mir ein unangenehmes Gefühl erweckt, so kann ich, wenn ich will, dieselbe ändern, indem ich eine andere Stellung einnehme. Dass aber die bezügliche ausgeführte Bewegung und deren Resultat: die veränderte Körperlage nicht nur im zeitlichen Zusammenhang mit dem betreffenden Willensacte steht, sondern auch causal durch denselben bedingt ist, ergibt sich daraus, weil ich nicht nur die bestimmte Körperbewegung genau voraussagen, sondern auch, wenn es mir beliebt, unterlassen oder auf eine andere beliebige Zeit verschieben und erst später in einem von mir selbst festgesetzten Augenblick ausführen kann. Dies wäre unmöglich, wenn die automatischen Bewegungen unabhängig

von mir wären. Erfolgen ja die betreffenden Veränderungen oder Wirkungen nur dann, wenn ich will, wann ich will, wie ich will und so lange ich will — vorausgesetzt natürlich, dass meine Nerven- und Bewegungsapparate in normalem Zustande sich befinden. Ich erlebe, fühle und weiss mich als den primären Urheber der willkürlichen Bewegungen. In diesen inneren Erfahrungsthatsachen also, die Jeder an sich selbst erlebt, liegt der Ursprung des Causalbegriffes seinem Inhalte nach.

Nun fragt es sich aber: wie kommen wir dazu, auch in der Aussenwelt Causalität anzunehmen, obwohl die äussere Wahrnehmung rein für sich, wie bereits bemerkt wurde, uns direct keine Ursachen zeigt?

Der nächste Grund für die Behauptung einer objectiven Causalität wird wohl in der Thatsache gelegen sein, dass wir mannigfache Einwirkungen von aussen an uns selbst erfahren. Vermittels unseres Körpers nämlich wirken wir beständig auf die Aussendinge ein und diese wirken je nach ihrer Beschaffenheit in verschiedener Form auf uns zurück und bekunden sich dadurch unserem Bewusstsein und Gefühl als wirksame Realitäten. Würden dagegen die Aussendinge (mit Einschluss unseres Körpers) stets unserer Action auf sie lediglich sich rein passiv fügen, dann hätten wir keinen Grund ihnen Causalität zuzuschreiben. Da sie aber thatsächlich unserem Willen und den durch ihn bedingten Bewegungen Widerstand leisten und die letzteren hemmen, so bewähren sie sich als Ursachen, die ähnlich wie unser Wille Veränderungen hervorbringen. Daraus also, dass wir erfahrungsgemäss durch unseren Organismus mit den Dingen der Aussenwelt in realer Wechselwirkung stehen, indem dieselben Veränderungen unsererseits nicht nur erleiden, sondern auch ihrerseits solche in uns setzen, erkennen wir, dass ihnen Causalität zukommt. Und da sie somit nach dem Zeugnis der Erfahrung unter gewissen räumlich-zeitlichen Bedingungen zu unserem Körper in causaler Beziehung stehen, so schliessen wir, dass sie unter gleichartigen Bedingungen auch mit den anderen Körpern, d. h. unter

einander, eine solche wechselseitige Relation haben, woraus uns die Veränderungen, die wir an ihnen wahrnehmen, im allgemeinen erklärlich werden.

Dieser Schluss der gemeinen Erfahrung erhält sodann noch exacte Bestätigung durch das wissenschaftliche Experiment. Indem wir nämlich die durch den Naturlauf herbeigeführten Verbindungen der Körper absichtlich lösen und sie dann unter selbstgewählten Bedingungen in andere Synthesen bringen, werden wir finden, dass sie jedesmal unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen zeigen, dass dagegen bei Abänderung auch nur einer einzigen bestimmten Bedingung stets auch ein anderes entsprechendes Resultat sich ergibt, infolge dessen wir imstande sind, bei genauer Kenntniss aller mitwirkenden Factoren ein gewisses Phaenomen mit Sicherheit vorauszusagen. Dieses aber wäre unmöglich, wenn nicht die Dinge auf ganz bestimmte Weise in causalem Zusammenhang mit einander ständen. Hierauf beruht die objective Bedeutung des Causalbegriffes. Die Grundvoraussetzung der Einzelwissenschaften ist sonach berechtigt¹⁾.

Nun erhebt sich die weitere wichtige Frage: wenn die verschiedenen Weltwesen in causalem Zusammenhang mit einander stehen, wie ist derselbe möglich und erklärlich?

Mit dieser Frage befassen sich gleichfalls die Einzelwissenschaften nicht, so wenig als mit der oben behandelten, ob dem Causalbegriff auch wirklich objective Gültigkeit zukommt. Sie geben wohl causale Erklärungen auf ihren besonderen Gebieten, aber die Causalität selbst erklären sie nicht. Diese Aufgabe ist Sache der Philosophie und zwar der Metaphysik. Ja man kann sagen: sie bildet das Grundproblem derselben, indem von ihrer befriedigenden Lösung die Erledigung der übrigen metaphysischen Fragen

1) Vgl. meine „Grundfragen der Erkenntnistheorie“; 1887. S. 458 ff. — Fr. Bonatelli, *Intorno al Concetto di Causa*; Venezia 1891.

abhängt. Besteht nämlich die Aufgabe der Metaphysik im allgemeinen darin, eine einheitliche principielle Welterklärung zu geben, dann muss sie vornehmlich die Frage behandeln: wie ist der allgemeine Causalzusammenhang der die Welt constituierenden Dingen möglich¹⁾?

II. Lösungsversuch des metaphysischen Grundproblems.

1. Zwecks Beantwortung der in Rede stehenden Frage stellen wir zunächst eine andere: unter welchen Umständen wäre wohl ein causales Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Dingen unmöglich?

Offenbar vor allem dann, wenn unter ihnen absolute Disparität herrschen würde, d. h. wenn sie in jeder Hinsicht von einander verschieden wären. Denn in diesem Falle gäbe es zwischen ihnen keinen Beziehungs- und Anknüpfungspunkt, infolge dessen sie auch nicht auf einander wirken könnten. Sie wären einander völlig fremd und würden daher entweder sich gegenseitig ausschliessen oder doch einander durchaus gleichgültig bleiben.

Nicht minder wäre aber auch eine Wechselwirkung zwischen den Dingen dann unmöglich, wenn unter ihnen absolute Identität bestände. Denn jede Wechselwirkung ist unstreitig ein Verhältnis, und jedes Verhältnis setzt mindestens zwei verschiedene Dinge oder Vorgänge voraus, welche zu einander in Beziehung stehen. Wo aber absolute Identität herrscht, da hört jede Verschiedenheit und folglich auch jedes Verhältnis, und damit jede Wechselwirkung oder Causalität auf; denn da fallen die Dinge differenzlos in eins zusammen.

Wir haben hiemit die beiden Extreme angegeben, in denen ein causales Wirken zwischen den Dingen sicher unmöglich ist, und zwar ist dieses der Fall sowohl bei der

1) Auch Lotze betrachtete dieses als die Kardinalfrage der Metaphysik. S. Metaphysik; Leipzig, 1879. S. 12 ff.

absoluten Disparität, als auch bei der absoluten Identität. Soll also eine Wechselwirkung zwischen den Dingen stattfinden oder möglich sein, dann dürfen sie weder durchaus von einander verschieden, noch durchaus einander gleich sein, sondern sie müssen etwas mit einander gemein haben. Das nämlich liegt in der Mitte zwischen den beiden Extremen der absoluten Disparität und der absoluten Identität. Denn wenn die Dinge nichts mit einander gemein hätten, dann besäßen sie gar keinen Anknüpfungspunkt zum gegenseitigen Wirken, sondern blieben völlig von einander geschieden. Von einer ursächlichen Verknüpfung zwischen ihnen könnte daher keine Rede sein¹⁾.

Folglich ist der allgemeine Causalzusammenhang der die Welt constituierenden Dinge nur unter der Bedingung möglich, dass ihnen bei aller Verschiedenheit etwas Gemeinschaftliches zukommt, worin sie mehr oder minder sämtlich übereinstimmen. Und dieses ihnen allen Gemeinschaftliche bezeichnen wir als ihr Grundwesen. Unter dem Ausdruck „Grundwesen“ verstehen wir also nichts Anderes als das allen Dingen Gemeinsame oder dasjenige, worin sie alle mit einander überstimmen. Die Annahme

1) Auch R. Eucken bemerkt: „In unserem Lebenskreise gibt sich das All zunächst als eine endlose Mannigfaltigkeit von Einzelpunkten, die, ohne zusammenzurinnen, unter einander in mannigfacher Verknüpfung stehen und auch durch die Uebereinstimmung ihrer Wirkformen sich als Elemente eines grossen Systems erweisen. Bei dem Versuche einer näheren Vorstellung dieses Systems trennt sich aber sofort die Wissenschaft von der naiven Ansicht. Der naiven Ansicht gilt das Zusammensein der Elemente als ein blosses Nebeneinander in einem leeren Raum, zwischen sonst völlig fremden Punkten scheinen in der Wechselwirkung Kräfte überzuspringen. Jeder Fortgang zur wissenschaftlichen Besinnung dagegen wird notwendig eine umfassende und verbindende Einheit als Bedingung dessen verlangen, dass das Ergehen des einen Punktes für die andern überhaupt etwas bedeute, und nicht das Eine sich völlig gleichgültig gegen das Andere verhalte; ohne irgend welchen substantiellen Zusammenhang läge eine unermessliche Kluft zwischen den einzelnen Elementen und alle Wechselwirkung wäre ausgeschlossen.“ Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit; Leipzig, 1888. S. 398.

eines solchen Grundwesens ist zunächst nur ein wissenschaftliches Postulat zum Zwecke der Erklärung des allgemeinen Causalzusammenhangs in der Welt, und es ist nun unsere Aufgabe, dasselbe auch als thatsächlich bestehend nachzuweisen und seinen Inhalt näher zu bestimmen.

2. Es drängt sich daher die Frage auf: worin besteht das Grundwesen aller Dinge? Das ist die eigentliche Cardinalfrage der Metaphysik, und in ihrer richtigen Beantwortung liegt die Lösung des metaphysischen Grundproblems. Darauf waren auch im Grunde mehr oder weniger klar alle bisherigen metaphysischen Bestrebungen und Untersuchungen gerichtet.

Wir beantworten diese Frage vorerst dahin, dass wir im Allgemeinen die Energie als das Grundwesen alles Wirklichen bezeichnen. Aber was ist Energie?

Dieser Begriff spielt bekanntlich heutzutage in der Naturwissenschaft, speziell in der Physik, eine sehr hervorragende Rolle. Man definiert da denselben folgendermassen: „Energie ist die Fähigkeit, Arbeit zu leisten. Arbeit aber ist der Act der Hervorbringung einer Veränderung in der Configuration eines Systems entgegen einer Kraft, welche dieser Veränderung widerstrebt“¹⁾. „Die gesamte Wirkungsfähigkeit einer Masse bezeichnet man als deren Energie“²⁾.

Indem wir nun diesen specifisch-physicalischen Begriff verallgemeinern, sagen wir: Energie ist überhaupt die Fähigkeit, eine Wirkung auszuüben oder eine Veränderung hervorzubringen. Gewöhnlich schreibt man diese Fähigkeit einer „Kraft“ zu. Aber mit Unrecht; denn keine Einzelkraft ist für sich allein imstande, eine Wirkung zu setzen, sondern dazu gehören immer mehrere, wenigstens zwei Kräfte, welche in einem gewissen

1) J. C. Maxwell, Substanz und Bewegung; deutsche Ausgabe von E. v. Fleischl; 1881. S. 61. — Ebenso B. Stewart, Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz der heutigen Naturlehre; deutsche Ausgabe, 1883. S. 17.

2) W. Wundt, System der Philosophie; 1889. S. 478.

Verhältnis zu einander stehen und so ein System bilden. Die Einzelkräfte sind sonach nur die Componenten eines energetischen Systems, aber keine selbständigen, lediglich aus sich wirksamen Agentien. Nicht eine Einzelkraft besitzt für sich Energie, sondern nur einem System von Kräften kommt solche zu.

Die Wahrheit dieser Behauptung lehrt das gesamte Gebiet der Natur und des Geistes. Denn nirgends zeigt sich eine Einzelkraft als für sich bestehend und durch sich allein leistungsfähig. So existiert z. B. die Kraft der Schwere, der Cohesion, der Elektrizität, des Magnetismus, der chemischen Verwandtschaft u. s. w. weder je für sich, noch ist eine dieser Kräfte imstande, rein aus sich eine Wirkung auszuüben, sondern immer sind zwei oder mehrere Factoren notwendig, um durch ihre gesetzliche Beziehung zu einander ein Product hervorzubringen. — Und wie mit den Naturkräften, so verhält, es sich auch mit den Geisteskräften. Auch von diesen besteht keine isoliert, noch vermag eine für sich allein in Thätigkeit zu treten und etwas zu leisten. So gibt es kein Vorstellen ohne jegliches Fühlen und umgekehrt; ferner kein Denken ohne Vorstellen, und kein Wollen ohne Denken. Somit sind die Einzelkräfte als solche weder existenz- noch wirkungsfähig.

Daraus aber geht hervor, dass diejenigen Theorien, welche irgend eine singuläre Kraft, sei es eine Natur- oder Geisteskraft — sei es die Vorstellung oder das Denken, oder den Willen oder die Phantasie oder das Gefühl — als das Grundwesen alles Seins betrachten, der Wirklichkeit nicht entsprechen; denn wirklich sind weder abstracte Allgemeinheiten: wie beispielsweise die platonischen Ideen oder der allgemeine Stoff des Materialismus oder die spinozistische Substanz, noch die Einzelkräfte als solche, sondern wirklich ist immer nur das Concrete. Dieses aber besteht überall in einem gewissen System von Kräften, aus deren Zusammenwirken mit anderen Systemen die Erscheinungen der Dinge sich ergeben.

Jedes Wesen bildet sonach ein Kräftesystem

und nur als solches besitzt es Energie oder Wirkungsfähigkeit.

Dieses gilt nicht blos von den höheren Naturgebilden, den Organismen, sondern auch von allen selbständigen Elementarwesen. Nehmen wir zum Belege hiefür den einfachsten Fall: nämlich ein Molecul eines chemischen Elements! Ein jedes derartiges Molecul besteht aus einem System von Atomen oder Kraftcentren. So ist z. B. ein Wasserstoffmolecul wenigstens aus zwei gleichartigen Wasserstoffatomen zusammengesetzt, welche in bestimmter Beziehung zu einander stehen. Die Atome selbst aber, als die letzten Bestandteile der Körper gefasst, existieren nicht für sich, sondern immer nur in Verbindung mit anderen Atomen, mit denen sie eben die Molecule eines chemischen Elements constituieren. Aber jedes dieser chemisch-einfachen Molecule macht bereits ein System aus¹⁾. Diese primitiven Molecularsysteme der chemischen Elemente sind natürlich noch ziemlich einfach; sie werden aber schon bedeutend verwickelt in den chemischen Verbindungen und noch weit complicierter in den Organismen. Denn wenn auch die kleinsten Lebewesen, welche auf der untersten Stufe in der Reihenfolge der Pflanzen und Tiere sich befinden, die

1) In dieser Hinsicht bemerkt Würtz in seinem Werke über die Atomentheorie S. 224: „Die Atome sind nicht stoffliche Punkte; sie haben eine merkbare Ausdehnung und ohne Zweifel eine bestimmte Form; sie unterscheiden sich durch ihr relatives Gewicht und ihre Bewegungen. Sie sind nicht zerstörbar und nicht teilbar durch physische und chemische Kräfte, denen sie gewissermassen als Angriffspunkte dienen. Die Unterschiede des Stoffes beruhen auf den ursprünglichen, ewigen Unterschieden in dem Wesen der Atome selbst und in den Eigenschaften, worin es sich kundgibt. Die Atome ziehen sich gegenseitig an, und diese Atomenattraction ist die Affinität. Es gibt freilich eine Form allgemeiner Attraction; aber sie unterscheidet sich dadurch, dass sie, wenn sie unter dem Einfluss der Masse steht, auch von der Qualität der Atome abhängig ist. Die Affinität ist eine auswählende, sie erzeugt Atomenaggregationen, Molecule, chemische Verbindungen. In diesen sind die Atome nicht mehr frei in ihren Bewegungen; sie vollziehen sie gewissermassen in koordinierter Weise und bilden ein System, worin Alles abhängig ist, auch sie selbst“.

Mikrophyten oder Urpflanzen und die Protozoen oder Ur-tiere, nur aus einer einzigen Zelle bestehen, so stellen sie doch in ihrem Bau viel verwickeltere Systeme dar als die unorganischen Körper. Und je höher man in der Organismenwelt hinaufsteigt, desto complicierter erscheinen die Systeme, welche die Einzelwesen bilden, indem man bei ihnen Central- und Nebensysteme unterscheidet.

3. Jedes selbständige Wesen also, vom untersten angefangen bis zum höchsten, bildet ein System und zwar ein System von Kräften. Denn das, was man Materie nennt, ist, wie bereits früher bei der Beurteilung des Materialismus erörtert wurde, nichts Ursprüngliches, folglich auch nichts Metaphysisches, sondern ein Wirkungsproduct und setzt daher als Ursache active Kräfte voraus. Wie wahr dies ist, ergibt sich aus der Betrachtung der wesentlichsten Eigenschaften des Materiellen. Diese sind bekanntlich die Ausdehnung und das Gewicht. Ein Ding erscheint offenbar nur dadurch ausgedehnt, dass seine Teile in festem Nebeneinander sich befinden und bestimmte Raumstellen einnehmen. Dieses ist aber nur dadurch möglich, dass sie sich durch wechselseitige Einwirkung in ihren Lagen erhalten und so ein Ganzes ausmachen. Folglich setzt die Ausdehnung ein einheitliches Zusammenwirken von Kräften voraus und besteht nur als deren Erzeugnis. Die Ausdehnung ist mithin nichts Ursprüngliches oder Metaphysisches, sondern ein secundäres Product, etwas Physisches.

Dasselbe gilt von der zweiten Haupteigenschaft des Materiellen: vom Gewicht. Man betrachtet dasselbe als ein wesentliches Attribut der Körper und ihrer kleinsten Teilchen, indem gerade in ihm die Masse derselben zum Ausdrucke kommt. Aber das Gewicht ist nichts anderes als die Wirkung der Schwerkraft und folglich ebenso wenig etwas Ursprüngliches als die Ausdehnung. Wie diese so ist auch es ein Product von Kräften.

Ferner hat man die Materie als das Widerstandleistende definiert. Aber offenbar können nur Kräfte Widerstand leisten; denn nur das Kraftbegabte vermag zu

widerstehen, das Kraftlose dagegen weicht zurück. Besteht also in der That die Materie in dem Vermögen Widerstand zu leisten, dann ist sie eben nichts anderes als eine besondere Kraft, und somit nicht etwas von der Kraft wesentlich Verschiedenes.

Andere, wie z. B. Aristoteles, fassten die Materie als die passive Möglichkeit zu etwas Bestimmtem¹⁾, oder als das an sich völlig Bestimmungslose, welches erst durch die Form, die es in sich aufnimmt, bestimmt wird²⁾.

Indes eine rein passive Möglichkeit gibt es als besonderes Sein ebensowenig in der Wirklichkeit als etwas durchaus Unbestimmtes, weshalb auch noch niemand ein solches je nachzuweisen vermocht hat. Auch dem Aristoteles ist dies nicht gelungen; denn so oft er seine Lehre von der Materie an Beispielen zu erläutern unternimmt, führt er immer bestimmte, actuelle Körper an: wie das Erz als Stoff zu Bildsäulen, das Wachs zur Aufnahme von Formen, das Holz zur Verfertigung von Geräten u. s. w.³⁾. Aber keiner von diesen Stoffen ist eine rein passive Möglichkeit und etwas durchaus Unbestimmtes, keiner von ihnen entspricht also dem von Aristoteles aufgestellten Begriff der Materie. Und doch sollen sie denselben exemplificieren. Dadurch aber gerät dieser Begriff bei ihm ins Schwanken und seine Anwendung erfolgt nicht ohne Widersprüche⁴⁾.

Allerdings gibt es sowohl auf dem Gebiete der Natur als des Geistes reale Anlagen. Und diese bildeten wohl für Aristoteles das Motiv zur Annahme der Materie als eines metaphysischen Principis. Aber mit Unrecht. Denn wenn wir die realen Anlagen der Dinge näher erwägen, so werden wir finden, dass sie in der That nichts anderes als unent-

1) de an. II. 1, 412 a 9: ἔστι δ' ἡ μὲν ὅλη δύναμις.

2) metaph. V. 4, 1015 a 13 f.

3) phys. II. 1. 193 a 9. 28; metaph. V. 4. 1014 b 26. 33; 1015 a 7; 26, 1024 a 4.

4) Vgl. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie; 1890. S. 247 ff.

wickelte oder gebundene Kräfte sind, d. h. Kräfte, welche nur deshalb nicht zur Entfaltung gelangen, weil ihnen die äusseren Bedingungen oder Anregungen zu ihrer Bethätigung fehlen, oder weil ihnen Hemmnisse entgegen stehen. Aber immerhin sind es Kräfte und folglich nichts wesentlich von den übrigen, den thätigen Kräften Verschiedenes, und darum machen sie auch kein eigentümliches metaphysisches Princip aus.

Aus dem Erörterten ergibt sich also, dass im Grunde der Dinge sich kein spezifisches Sein nachweisen lässt, welches von jeglicher Kraft wesentlich verschieden wäre. Man ist daher nicht berechtigt, die Materie oder den Stoff als ein besonderes metaphysisches Grundelement neben den Kräften zu statuieren. Es soll jedoch damit keineswegs die Existenz des Materiellen überhaupt in Abrede gestellt werden. Dieses umfasst vielmehr das Gebiet des Sinnfälligen oder des Physischen. Darum hat auch der allgemeine Begriff der Materie, insofern er das allen sinnfälligen, materiellen Dingen Gemeinsame in sich schliesst, reale Geltung. Aber er ist nur berechtigt auf dem Gebiete der äusseren Erscheinungen; er ist ein physicalischer, aber kein metaphysischer Begriff. Denn alle Eigenschaften, welche dieser Begriff enthält, sind, wie wir gesehen haben, Producte, welche erst aus dem Zusammenwirken der Naturkräfte resultieren, aber nichts Ursprüngliches und folglich nichts Metaphysisches. Das Letztere bilden nur die Kräfte, welche aber nirgends in Isoliertheit vorkommen, sondern überall in bestimmten gesetzlichen Beziehungen zu einander stehen und dadurch mehr oder minder complicierte energetische Systeme darstellen.

4. Dem Gesagten zufolge besteht sonach jedes Wesen, es mag körperlicher oder geistiger Art sein, aus einem gewissen System von Kräften und unterhält als solches sowohl innere als äussere Beziehungen. Was zunächst die inneren Beziehungen betrifft, so umfassen dieselben die Wechselwirkungen der es constituirenden Factoren. Nehmen wir als Beispiel hiefür vorerst wieder einen möglichst ein-

fachen Fall: etwa ein Wasserstoff-Molecul! Die Atome oder Kraftmomente, welche dasselbe bilden, lagern nicht ruhig und indifferent neben einander, sondern üben beständig auf einander einen Einfluss aus, infolge dessen sie sich fortwährend bewegen, indem sie sich abwechselnd einander nähern oder von einander entfernen. — Dasselbe gilt ferner von den aus mehreren Moleculen zusammengesetzten Körpern. Denn wenn auch ein Körper äusserlich in Ruhe erscheint, so stehen doch innerlich seine Molecule in fortwährenden Beziehungen zu einander, indem sie sich einander anziehen. Wäre das nicht der Fall, dann könnte der Körper nicht als compacte Masse bestehen, sondern müsste zerfallen oder in seine Bestandteile sich auflösen.

Einen weiteren Beleg für die beständige innere Wirksamkeit auch der unorganischen Körper liefert deren Wärme. Da nämlich alle Körper mehr oder weniger warm sind, die Wärme aber, wie die Physik nachgewiesen hat, objectiv in Molecularbewegungen besteht, so folgt, dass die Bestandteile eines jeden Körpers fortwährend auf einander einwirken und dadurch verschiedene Bewegungen unter einander hervorrufen. Und zwar müssen wir annehmen, dass die Molecule jedes Körpers stets zu gleicher Zeit in den drei Arten der Bewegung begriffen sind: sie bewegen sich erstens fortschreitend, so dass der Schwerpunkt des Gesamtmoleculs jeden Augenblick einen anderen Ort einnimmt, wenn auch vielleicht nur auf kleinen ringförmig in sich zurückkehrenden Bahnen, die immer von Neuem durchlaufen werden; zweitens drehen sich die Molecule um ihre Schwerpunkte, und drittens oscillieren innerhalb des Moleculs die Atome mehr oder weniger lebhaft hin und her. Diese Bewegungen aber (welche die objective Wärme ausmachen) sind ganz unregelmässig und ungeordnet, so dass im allgemeinen nie eine ausgedehntere Gruppe von Moleculen zur selben Zeit in derselben Bewegung begriffen ist. Es stimmt im allgemeinen weder die fortschreitende, noch die drehende, noch die Bewegung der Bestandteile für benachbarte Molecule zusammen, namentlich ist in der fort-

schreitenden Bewegung der Gesamtmolecule keinesfalls irgend eine Richtung bevorzugt. Wir müssen uns ferner in der Beziehung die Bewegung unregelmässig denken, dass nicht etwa ein Molecul sich genau so lebhaft bewegt wie das andere. Im Gegenteil schwingt in einem bestimmten Augenblick das eine Molecul vielleicht in weiten Excursionen hin und her, während nicht weit davon eines bloß langsam rotiert; hier herrscht Bewegung der Bestandteile gegen einander vor, dort die fortschreitende Bewegung.

Jeden Augenblick wechselt wieder die Scene; durch Anstösse von hüben und drüben tauschen die Molecule fortwährend ihre Bewegungen gegenseitig aus. Es muss sich aber notwendig allemal ein Zustand herstellen, bei dem im Durchschnitt doch dem einzelnen Molecule ein bestimmtes Quantum von Bewegung zukommt, und zwar ist dasselbe bei aller Verschiedenheit der individuellen Fälle im Durchschnitt auch gleichmässig verteilt zwischen den drei Arten der Bewegung, nämlich der fortschreitenden, der rotierenden und der Bewegung der Bestandteile innerhalb des Moleculs.

Das ganze Quantum, was durch die drei Arten der Bewegung der Molecule eines Körpers zusammen dargestellt wird, ist die im Körper enthaltene Wärmemenge¹⁾.

So finden also schon in den unorganischen Körpern zwischen deren Bestandteilen bedeutende Wechselbeziehungen statt. Aber noch viel lebhafter und mannigfaltiger sind dieselben in den lebenden Organismen, da diese, zumal die höheren Lebewesen, aus zahlreichen sehr verwickelten combinirten Zellsystemen gebildet sind, welche alle mit einander mehr oder minder innig causal zusammenhängen.

Dasselbe ist auch der Fall bei den geistigen Wesen, deren Systematik, nach Allem zu schliessen, eine noch com-

1) A. Fick, Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung. Würzburg, 1869. S. 17.

pliciertere sein dürfte als die der Körperwesen. Aber leider kommt uns in dieser Sphäre eine noch weit geringere Kenntnis zu als auf dem materiellen Gebiete. Doch rücksichtlich der Hauptsache herrscht kein Zweifel, dass nämlich auch die seelischen Kräfte und deren Functionen in bestimmten gesetzmässigen Beziehungen zu einander stehen und die eine durch die andere in ihren Thätigkeiten bedingt ist. So kann z. B. der Wille oder das zielbewusste Streben nicht functionieren ohne jegliches Denken, da es ohne das letztere unmöglich ist, mit Bewusstsein einen Zweck zu verfolgen. — Ebenso kann es kein Denken oder Urteilen geben ohne Vorstellungen; denn diese bilden das notwendige Material und somit die Voraussetzung für die Denkthätigkeit. — Desgleichen kann die Vorstellungsfunktion sich nicht entwickeln ohne vorausgegangene Wahrnehmungen, indem beispielsweise der Blinde sich keine Vorstellung von Farben zu machen vermag, welche er noch nie gesehen hat. — Nicht minder gibt es keine Sinnes-Wahrnehmung ohne jede Körperempfindung, sowie keine Körperempfindung ohne jedes Gefühl.

So sind also in der That die verschiedenen Seelenkräfte in ihren Thätigkeiten und Zuständen von einander abhängig; sie stehen, ähnlich wie die Zellen eines Organismus oder die Molecule eines Minerals oder die Atome eines Moleculs, in festen causalen Relationen zu einander. Und die Folge davon ist, dass nur da, wo ihr naturgemässes gesetzliches Verhältnis eingehalten wird, eine normale seelische Leistung möglich ist.

Indes unterhalten die Wesen als Kräftesysteme nicht bloss innere Beziehungen, d. h. solche, welche zwischen ihren eigenen sie constituierenden Elementen stattfinden, sondern sie stehen auch zu den sie umgebenden Aussen-
dingen in Relation, indem diese gleichfalls auf sie einwirken, während sie wieder auf dieselben zurückwirken. Denn kein Weltwesen ist im absoluten Sinne selbständig, keines existiert und wirkt rein aus sich, sondern wie jedes innerlich durch die Systematik seiner Kraftmomente in seiner Thätigkeit

gesetzlich bestimmt ist, so auch äusserlich durch den Einfluss anderer Dinge. Dieses gilt wieder, wie die Erfahrung lehrt, sowohl von den unorganischen als den organischen und den geistigen Wesen des Alls. Jedes derselben bildet daher nur ein Glied im grossen Weltorganismus. Wäre dem nicht so, dann wäre die Welt als Kosmos d. h. als ein geordnetes einheitliches Ganzes unmöglich.

5. Dadurch nun, dass die Wirksamkeit der Kräfte eines Wesen sowohl innerlich durch die Systematik seiner Bestandteile, als auch äusserlich durch seine Umgebung bedingt ist, kann die Energie in einem zweifachen Zustande sich befinden: in einem potenziellen und in einem actualen Zustande. Potenziell ist dann die Energie, wenn die Kräfte eines Systems, sei es durch äussere oder durch innere Ursachen, in ihrer Thätigkeit gehemmt sind, oder wenn die Bedingungen fehlen, welche zu ihrer Entfaltung notwendig sind. Die potenzielle Energie nennt man in der Physik auch die Energie der Lage¹⁾. Ein sehr einfaches Beispiel hiefür bietet ein Stein, der auf einer Anhöhe, sei es auf einem Berge oder auf einem Hause, oder auf sonst einem Gegenstand über dem Boden ruht. Denn ein Stein in solcher Lage besitzt die Fähigkeit, äussere Arbeit zu leisten oder Veränderungen in anderen Körpern hervorzubringen, und folglich Energie. Aber da er durch den Stützpunkt, auf dem er liegt, festgehalten ist, vermag er seine Energie nicht vollständig zu entwickeln, sondern nur einigermaßen durch den Druck, den er auf seine Unterlage ausübt. Seine Energie ist also gehemmt. Wird ihm dagegen seine Stütze entzogen und fällt er von der Höhe herab, dann entfaltet sich vollständig seine Energie nach aussen, indem er die Körper, welche er auf seinem

1) Thomson nannte sie „statische Energie“ und Helmholtz bezeichnete sie als „Spannkraft“, zum Unterschiede von der „lebendigen Kraft“ oder der actualen Energie. Rankine führte den Ausdruck „potenzielle Energie“ ein, welcher Name der beste ist, da er zugleich den Zusammenhang dieser Energie mit dem andeutet, was man (aus anderen Gründen) Potenzialfunction nennt.

Wege trifft, in ihrem bisherigen Zustand verändert. Mit anderen Worten: seine Energie der Lage geht in die der Bewegung, oder in kinetische, actuelle Energie über. Actuell ist also die Energie dann, wenn die Kräfte eines Systems sich derart bethätigen, dass sie entweder äussere oder innere Wirkungen hervorbringen, wie beispielsweise eine in Bewegung sich befindliche Maschine, ein explodierendes Pulver oder ein sich entwickelndes Samenkorn.

Aber man beachte wohl: nicht die Bewegung, rein für sich genommen, besitzt Energie; denn rein als solche betrachtet ist die Bewegung eigentlich nur eine Abstraction, welche in der Wirklichkeit nicht vorkommt. Denn nur das Concrete ist wirklich und nicht das Abstracte, und eine concrete, wirkliche Bewegung gibt es nirgends ohne ein sich Bewegendes. Nur dieses ist ein wahres Agens. Es ist daher eigentlich auch nur eine abstracte und darum nicht völlig adäquate Redeweise, wenn man sagt: Bewegung erzeuge Bewegung. Denn wäre dies ganz zutreffend, dann müsste die Bewegung etwas Selbständiges sein, was sie aber in der That nicht ist, sondern in Wahrheit stellt sie nur einen Zustand dar, und setzt daher immer Etwas voraus, dem dieser Zustand angehört. Und dieses Etwas ist der Körper und dessen Bestandteile.

Darum ist es strenggenommen nicht die blosse Bewegung, welche wieder Bewegung erzeugt, sondern der sich bewegende Körper versetzt einen andern Körper gleichfalls in Bewegung. Es ist daher auch verfehlt, wenn man meint: Alles in der Welt sei im Grunde Bewegung, und man habe die Welt vollständig begriffen, wenn man sämtliche Erscheinungen auf Bewegungen zurückgeführt habe.

Das ist der Standpunkt der mechanischen Weltanschauung. Damit mag sich wohl die empirische Naturwissenschaft zufrieden geben, indem sie sich lediglich auf die exacte Erforschung der äusseren Relationen der Dinge beschränkt. Aber man darf nicht wähnen, damit die Dinge durchaus erfasst zu haben, sondern es ist immer nur eine Seite derselben, die dadurch zur Darstellung gelangt,

und nicht das Ganze¹⁾. — Dazu kommt noch zweitens, dass auf diese Weise keineswegs alle Phänomene erklärt werden können, indem gerade die wichtigsten und bedeutendsten Erscheinungen des Lebens, nämlich die unbestreitbaren Thatfachen des Bewusstseins sich nicht aus den mechanischen Principien ableiten lassen²⁾. Deshalb ist das mechanische Princip unzulänglich zu einer allgemeinen Weltanschauung, indem es nur auf dem besonderen Gebiet der empirischen Naturforschung mit Recht Anwendung finden kann.

6. Hiemit kommen wir nun an die Frage: ob es nur eine oder mehrere Klassen von Energien gibt, oder genauer gesprochen: besteht unter den Energien der Welt ein wesentlicher Unterschied oder sind alle nur differente Formen derselben Art von Energie?

Diese Frage lässt sich zunächst auf Grund der Thä-

1) In dieser Beziehung bemerkt A. Turner treffend: „Für die Chemie und auch für die Verwertung in der Physik, überhaupt für die allgemeine naturwissenschaftliche Behandlung, erscheint das blosse Inbetrachtziehen der Bewegungserscheinungen nicht ausreichend. Denn jede Bewegungserscheinung, soweit dieselbe nicht schon eine Reihe von Actionen oder Impulse repräsentiert, also schon eine Kette von Alterationen und Modificationen erlitten hat, ist nur die directe Folge einer Kraftwirkung, das Resultat einer eingeleiteten oder vollzogenen Relation zwischen zwei oder mehreren Kräften. Rechnet man nur mit der Bewegungserscheinung, so begeht man zwei Fehler: in erster Linie vernachlässigt man über der Wirkung die Ursache, welche in jedem Falle einer Relation den Hauptgrund bilden muss; in zweiter Linie begeht man einen Act der Unzweckmässigkeit, weil man eine Erscheinung als dominierenden Begriff aufstellt, welche sachgemäss nur auf einen relativen Wert Anspruch machen darf, insofern gleichen Bewegungserscheinungen nicht immer identische Ursachen zugrundeliegen, vielmehr eine Bewegungsform nach einer ganzen Kette von Modificationen mit jener übereinstimmen kann, welche als unmittelbare Wirkung zweier Kräfte auf einander resultieren“. *Die Kraft und Materie im Raume*. Frankfurt a. M. 1878. S. 86.

2) Vgl. die treffliche Schrift G. v. Hertling's: *Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung*. Bonn, 1875. S. 111 ff. — Ferri L., *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours*. Paris 1883.

tigkeitsweisen der Energien beantworten, gemäss dem Princip, welches schon die Alten aufgestellt haben: *operatio sequitur esse*, d. h. je nach der Beschaffenheit der Thätigkeiten lässt sich auf die Beschaffenheit der Agentien schliessen, von denen sie ausgehen. Thätigkeiten nämlich, welche nicht im Hauptcharakter oder nicht wesentlich von einander verschieden sind, können auch nicht von wesentlich verschiedenen Ursachen herrühren. Denn es wäre ein Widerspruch anzunehmen, dass wesentlich verschiedene Kräfte oder Kräftesysteme wesentlich gleiche Wirkungen hervorbringen.

Wenn wir nun die verschiedenen Thätigkeiten der äusseren Natur mit einander vergleichen, so werden wir finden, dass sie wohl in der Form mehr oder minder von einander abweichen, aber doch im Grundcharakter übereinstimmen. Und worin besteht dieser Grundcharakter? Es ist ein Triumph der neueren Naturwissenschaft, denselben in der Bewegung entdeckt zu haben. Ja alle Naturprocesse vollziehen sich in Bewegungen, alle Naturerscheinungen beruhen auf Bewegungen und zwar entweder auf Massen-, oder Molecular- oder Atombewegungen. So ist z. B. das Kreisen der Planeten in elliptischen Bahnen um ihren Centralkörper, die Sonne, eine Massenbewegung. Dagegen beruht der Schall, das Licht, die Wärme, die Elektrizität und der Magnetismus auf verschiedenartigen Molecularbewegungen: der Schall nämlich auf einer wellenförmig sich fortpflanzenden regelmässig schwingenden Bewegung der ponderablen Molecule oder kleinsten Masseteilchen eines elastischen Mediums; das Licht in einer gleichfalls wellenförmig sich fortpflanzenden regelmässig schwingenden Bewegung der Molecule des Weltäthers, die Wärme aber auf einer unregelmässigen Bewegung der Molecule eines Körpers; die Elektrizität und der Magnetismus wahrscheinlich auf einer Doppelschwingung der kleinsten Masseteilchen gewisser Körper um ihre Gleichgewichtslage. Dagegen erfolgen die chemischen Verbindungen und Trennungen durch die Bewegungen der Atome. Und da auch die

organischen Functionen der Lebewesen physicalisch-chemischer Natur sind, so lassen sich auch diese auf Molecular- und Atombewegungen zurückführen. Sämtliche Naturvorgänge — die unorganischen und die organischen — spielen sich sonach in Form von verschiedenartigen Bewegungen ab. Ihr gemeinsamer Grundcharakter ist also die Bewegung.

Dazu kommt, dass die verschiedenartigen Bewegungen, welche den Naturerscheinungen zugrundeliegen, einander erzeugen und unter gewissen Umständen in einander übergehen. Wird z. B. von zwei gleichstimmigen Stimmgabeln die eine zum Tönen angeschlagen, so bringt sie auch die andere, welche sich in ihrer Nähe befindet, mittels eines festen Körpers oder durch die dazwischen liegende Luft zum Tönen. — Nach längerem Gebrauch zeigt sich ferner an ihnen Magnetismus, sowie an den Knotenlinien der Klangfiguren Spuren von Elektrizität. — Desgleichen entwickeln sich an einem längere Zeit schallenden Körper Wärme, und selbst die Schwingungen bei der Fortpflanzung des Schalles sind mit Wärmeentwicklung verbunden. — Sogar auf das Licht übt der Schall unter Umständen einen Einfluss aus, indem z. B. tönende Glasscheiben dasselbe bei Längsschwingungen doppeltbrechend machen.

Was sodann den Magnetismus betrifft, so erzeugt dieser im Eisen wieder Magnetismus. — Wenn ferner ein Magnet am ruhenden Kupfer sich hin- und herbewegt, so wird in demselben Elektrizität hervorgerufen. Es entsteht aber auch Elektrizität und mit ihr Wärme und Licht, wenn eine Kupferscheibe zwischen den Magnetpolen gedreht wird. Nicht minder vermag der Magnetismus das elektrische Licht im luftverdünnten Raume abzulenken, seine Schichtungen zu verschieben, die Polarisationssebene des Lichtes zu drehen und dem elektrischen Strom eine andere Richtung zu geben.

Rücksichtlich der Elektrizität ist zu bemerken, dass ein elektrischer Körper in einem benachbarten unelektrischen gleichfalls Elektrizität erzeugt. Ferner ist sowohl die continuierliche als die discontinuierliche elektrische Entladung

mit Entwicklung von Magnetismus, Wärme und Licht im Leitungsdrahte verknüpft. — Wird sodann durch einen Stab aus weichem Eisen mit freien Enden ein discontinuierlicher elektrischer Strom geleitet, so entstehen im Stabe Töne. Wird ein Stahlstab mittels abwechselnd rechts und links gewundener Kupferspiralen durch einen elektrischen Strom discontinuierlich magnetisiert, so tönt er ebenfalls.

Besonders steht auch die Wärme mit den übrigen Naturerscheinungen in inniger Beziehung. So werden durch Wärme manche Fossilien polarelektrisch. Ferner erregen ungleich warme Metalle einander in so hohem Grade elektrisch, dass damit nicht nur die Erscheinungen des Magnetismus und des Lichtes, sondern auch chemische Wirkungen verbunden sind. — Desgleichen hat die Wärme auch auf das Licht einen bestimmenden Einfluss, indem manche Körper, wie Zinnober, rote Quecksilberoxyde, Mennige, Stahl durch Erwärmen und Erkalten einen Farbenwechsel erfahren. — Endlich erzeugen Wärmedifferenzen auch Töne, wie wir am Termophone und anderen Erscheinungen wahrnehmen.

Was schliesslich das Licht anlangt, so erzeugt dasselbe vor allem bekanntlich Wärme. — Nicht minder ruft es aber auch Elektrizität hervor; denn wenn von zwei reinen Platinblechen in einer Säure das eine dem Lichte, namentlich dem blauen Lichte mit seiner intensiven Bewegung, ausgesetzt wird, so zeigt dieses Blech bei Anwendung eines Multiplicators sich positiv elektrisch. — Wird ferner die eine Hälfte einer feinen Stahlnadel mit blauem Papier umwickelt und sie dann ins Sonnenlicht gelegt, so enthält das umhüllte Ende positiven Magnetismus (Nordpolarität); dasselbe ist der Fall, wenn man die eine Hälfte der Nadel in der blauen Farbe des Spectrums hin und herbewegt¹⁾. — Endlich hat das Licht bekanntlich auch chemische Wirkungen, indem es sowohl Verbindungen als Auflösungen in den Körpern hervorbringt. Wenn z. B. Kalkstein oder

1) Vgl. Ph. Spiller, Naturwissenschaftliche Streifzüge; 1873. S. 217.

kohlensaurer Kalk erwärmt wird, zersetzt er sich, indem die Kohlensäure in der Gestalt von Gas entweicht und ungelöschter Kalk zurückbleibt.

Aus all diesen und vielen anderen Thatsachen ergibt sich, dass die verschiedenen den Naturerscheinungen zugrundeliegenden Bewegungen einander erzeugen und in einander übergehen. Daraus nun geht hervor, dass die physikalisch-chemischen Energien der Natur verwandelbar sind, und dieses beweist, dass sie nicht wesentlich von einander verschieden sind. Denn wären sie das, dann könnten sie nicht in einander umgesetzt oder transformiert werden¹⁾.

Anders verhält es sich dagegen mit den seelischen Thätigkeiten. Diese haben wohl auch einen gemeinsamen Grundcharakter, aber einen anderen als die körperlichen

1) Darüber bemerkt Angelo Secchi: „Die Umwandlung der Naturkräfte in constante und bestimmte Werte war die grosse Leistung der lebenden Generation; denn sie zerriss den Schleier, der bisher eine unendliche Zahl von Beziehungen zwischen den Naturerscheinungen verborgen gehalten hatte. Man überzeugte sich, dass eine Kraft nicht in die andere übergehen könne, wenn nicht beide Kräfte verwandte Erscheinungsformen ein und desselben Principis wären. Die mechanische Bewegung liess sich in Wärme und Licht umsetzen und umgekehrt; wir hatten es also nur mit einer Bewegung zu thun. Die Wärme verwandelte sich in Elektrizität und Magnetismus; mithin waren auch diese beiden Kräfte nichts Anderes als Bewegung. Die Processe in der Chemie, welche gleichzeitig Quellen von Wärme, von Bewegung, von Elektrizität, von Magnetismus und von Licht waren, riefen uns gleichsam mit lauter Stimme zu, dass sie nur heftige momentane Gleichgewichtsstörungen des körperbildenden Principis seien; auch sie waren damit in Bewegung aufgelöst. Noch mehr! Die Schwere selbst, jene geheimnisvolle Kraft, welche das Weltall regiert, erwies sich in den Erscheinungen der Elektrizität und des Magnetismus als ein Zustand dynamischer Spannung eines überall verbreiteten Mediums und deshalb hängt auch sie von demselben ab“. Die Grösse der Schöpfung; Deutsch von C. Güttler; Leipzig 1882. S. 12. — Vgl. „Die Einheit der Naturkräfte“ von demselben Verfasser; Deutsche Ausgabe von L. R. Schulze, Leipzig 1876.

Vorgänge. Während nämlich die letzteren, die sich sämtlich in Bewegungen vollziehen, in einander übergehen, folglich transeunter Art sind, sind die ersteren immanent, d. h. sie sind nicht auf andere Wesen übertragbar, sondern bleiben stets in dem Subject, von welchem sie ausgehen. So können die physischen Thätigkeiten oder Bewegungen von einem Molecule auf das andere, von einem Körper auf den anderen sich fortpflanzen, und zwar so, dass sie in dem einen aufhören, während sie in dem anderen entstehen. Dagegen ist das bei den seelischen oder geistigen Thätigkeiten nie der Fall; denn diese gehen niemals von ihrem Subject auf ein anderes über. So vermögen wir z. B. unser Fühlen, Vorstellen und Denken durchaus nicht auf andere Dinge zu übertragen, während wir jedoch unsere Körperbewegungen recht wohl anderen mitteilen können. Und wenn auch unsere Willensaction die motorischen Nerven und durch diese die Muskeln erregt, so geht sie doch selbst keineswegs in die Nerven und Muskeln über, sondern bleibt auch nach der Erregung im seelischen Subject. Hier zeigt sich also eine spezifische Differenz zwischen den physischen und psychischen Thätigkeiten: die ersteren sind transeunt, die letzteren dagegen immanent.

Ein zweiter wesentlicher Unterschied zwischen beiden Thätigkeitsgattungen besteht ferner darin, dass die geistigen Functionen reflexibel sind, die körperlichen aber nicht. So geht das Fühlen auf sich selbst zurück und dadurch entsteht das Bewusstsein. Das letztere ist die Wirkung eines Wesens auf sich selbst. Desgleichen vermag das Denken sich auf sich selbst zu richten und damit ist das Selbstbewusstsein gegeben. Nicht minder kann auch unser Wille sich selbst wollen. Unsere seelischen Thätigkeiten sind also, wie die Erfahrung lehrt, reflexibel. Dagegen besitzen die körperlichen Thätigkeiten diese wichtige Eigenschaft nicht, weshalb sie auch durch sich kein Bewusstsein zu erzeugen imstande sind. Denn keine körperliche Action, keine Bewegung ist je auf sich selbst gerichtet, sondern immer nur auf etwas Anderes. Man spricht wohl auch in

der Physik von einer Reflexion, nämlich von der des Lichtes; aber hier wird der Ausdruck Reflexion im uneigentlichen Sinne gebraucht. Denn der Lichtstrahl, welcher reflectiert wird, muss zuerst von dem das Licht ausstrahlenden Körper auf einen anderen Körper, etwa auf einen Spiegel fallen und wird dann von diesem zurückgeworfen. Hier geht also die Thätigkeit oder die Bewegung von dem einen Körper auf den andern über und von diesem wieder auf den ersteren zurück. Folglich findet auch in diesem Falle eine transeunte, aber keine eigentlich reflexible Thätigkeit statt. Kein Atom, kein Molecul, kein Körper vermag auf sich selbst zu wirken, sondern nur auf Anderes. Dagegen kommt den seelischen Functionen Reflexibilität zu.

Endlich heben wir noch einen dritten wesentlichen Unterschied zwischen den körperlichen und den seelischen Thätigkeiten hervor. Die körperlichen Thätigkeiten nämlich lassen sich, da sie in Bewegungen bestehen, in einander umwandeln, indem eine Bewegungsart in die andere übergeht. So wird z. B. die Wärme, welche objectiv eine Art unregelmässiger Molecularbewegung ist, in der Dampfmaschine in mechanische Arbeit umgesetzt, indem beim Gang der Maschine ein Teil der darin vorhandenen Wärmemenge als Wärme verschwindet und an ihre Stelle ein Aequivalent von Arbeit tritt. Desgleichen kann die Molecularbewegung, welche uns als Wärme erscheint, auch in chemische Trennung verwandelt werden, indem manche Körper, wenn ihre Temperatur erhöht wird, sich zersetzen. Ebenso kann die Wärme auch in elektrische Trennung umgesetzt werden, sowie umgekehrt Elektrizität in Wärme. Denn wenn beispielsweise die Temperatur eines Turmalinkrystalls erhöht wird, so wird das eine Ende desselben positiv und das andere negativ elektrisch. Wird dagegen der Krystall plötzlich abgekühlt, so tritt die umgekehrte Erscheinung ein, indem nun das Ende, das erst positiv elektrisch war, negativ, und das bisher negativ elektrische Ende jetzt positiv elektrisch wird; d. h. es verschwindet eine gewisse

Menge Wärme als solche, während an ihre Stelle ein gewisser Grad elektrischer Trennung tritt.

Bei den seelischen Thätigkeiten aber ist eine derartige Transformation nicht möglich. Da gibt es keine Umwandlung der Functionen in andere. So kann z. B. das Lust- und Unlustfühlen nicht umgesetzt werden in die äussere Wahrnehmung, so dass an die Stelle der ersteren die letztere träte. Desgleichen kann die äussere Wahrnehmung nicht in eine Phantasievorstellung verwandelt werden. Es kann wohl infolge der äusseren Wahrnehmung eine innere Vorstellung entstehen, und dieses ist sogar in der Regel der Fall. Aber dabei findet keine Umbildung der einen in die andere statt; denn die äussere Wahrnehmung kann hier unverändert fortbestehen, während zugleich als Begleiterscheinung eine innere Vorstellung auftritt. — Ebenso wenig vermag die Vorstellung in eine Willensthätigkeit umgesetzt zu werden. Wohl hängen die seelischen Vorgänge, wie wir schon früher gesehen haben, innig mit einander zusammen, so dass die eine die andere erregt und im Gefolge hat; aber sie erleiden keine Umwandlung wie die körperlichen Processe.

Ziehen wir nun das Facit aus den im Vorstehenden erörterten Thatsachen, so ergibt sich, dass zwischen den physischen und psychischen Thätigkeiten ein wesentlicher Unterschied obwaltet, und folglich auch zwischen den entsprechenden energetischen Wesen, die ihnen zugrundeliegen. Denn jede Thätigkeit setzt ein thätiges Subject voraus, von dem sie ausgeht. Gibt es also, wie wir oben nachgewiesen haben, zwei Klassen wesentlich verschiedener Thätigkeiten in der Welt, nämlich körperliche (physische) und seelische (psychische), dann muss es auch zwei Klassen wesentlich verschiedener Energiewesen geben, welche wir gleichfalls, ihren Functionen entsprechend, als physische und psychische bezeichnen.

Hiemit haben wir die Frage erledigt: ob alle Energien in der Welt gleichartig und nur in den Formen verschieden seien — wie der Monismus behauptet — oder nicht. Und

diese Frage haben wir auf Grund unleugbarer Erfahrungsthat-
sachen dahin beantwortet, dass man zwei wesentlich von
einander verschiedene Klassen von Energien oder energe-
tischen Wesen annehmen müsse: die physischen und die
psychischen.

Aber wenn dem auch so ist, so sind doch die beiden
Gattungen von Energien nicht völlig disparat. Letz-
teres wären sie nämlich dann, wenn sie nichts mit einander
gemein hätten. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Denn
bei all den bedeutenden Differenzen, welche sie aufweisen,
stimmen sie doch wenigstens darin überein, dass sowohl die
physischen als die psychischen Dinge energetische Wesen
sind, d. h. mehr oder minder complicierte Kräftesysteme,
welche je nach ihrer besonderen Constitution mannigfacher
Leistungen fähig sind. In dem allgemeinen Charakter der
Energie treffen also alle Wesen zusammen. Sind daher
auch die physischen von den psychischen wesentlich ver-
schieden, so sind sie doch grundwesentlich eins, in-
dem sie eine Reihe von wichtigen Bestimmungen, wie wir
im Folgenden noch näher sehen werden, mit einander ge-
meinsam haben.

7. Bisher haben wir nur eine Hauptseite an der meta-
physischen Natur der Dinge hervorgehoben, nämlich die
reale. Aber es kommt ihnen auch noch eine ideale Seite
zu, und das ist ihr logischer Charakter. Ja alle Wesen sind
von Natur aus logisch determiniert; denn alle unterliegen
den logischen Grundgesetzen. Dieses wollen wir nun kurz
nachweisen.

Hier ist sowohl eine indirecte als directe Argumen-
tation möglich. Der indirecte Beweis für die Wahrheit der
in Rede stehenden These, lässt sich folgendermassen führen:
wären die Dinge oder Wesen nicht den logischen Grundge-
setzen conform, dann stünden sie mit den letzteren offenbar
im Widerspruch, und die Folge davon wäre, dass sie für
uns keinen positiven Gegenstand des Denkens und Erkennens
bilden könnten. Denn was den Grundgesetzen der Logik
zuwider ist, das können wir nicht als wahr annehmen, son-

dern müssen es verwerfen. Soll es also möglich sein, die Dinge zu erkennen, und sie wenigstens einigermaßen zu verstehen, dann müssen sie mit den logischen Fundamentalgesetzen übereinstimmen. Wenn nicht, so ist eine positive Wissenschaft von ihnen unmöglich. Nun aber sind wir thatsächlich imstande, wie die Geschichte der Wissenschaften beweist, uns von den Dingen eine mehr oder minder genaue Erkenntnis zu erwerben. Folglich können sie nicht mit unseren Denkgesetzen im Widerstreite stehen; folglich müssen sie denselben gemäss beschaffen sein; folglich müssen sie logisch bestimmt sein.

Dasselbe lässt sich nun auch direct dadurch darthun, dass man die Wesen auf ihren logischen Charakter hin prüft und ihre Uebereinstimmung mit den Grundgesetzen des Denkens aufzeigt.

Das erste Grundgesetz der Logik nun ist bekanntlich das Princip der Identität. Man drückt gewöhnlich dasselbe in der Formel aus: $A = A$ oder: jedes Ding ist sich selbst gleich; was ist, ist, und was nicht ist, ist nicht. Das Sein kann deshalb nicht von selbst ein Nichts, und das Nichts kann nicht von selbst ein Sein werden. Ein Ding, eine Eigenschaft, eine Thätigkeit oder ein Verhältniss kann nicht in demselben Zeitmoment und in derselben Beziehung das Gegenteil von sich selbst sein. Es kann z. B. ein Dreieck nicht als Dreieck zugleich ein Kreis, es kann nicht etwas moralisch gut und in derselben Beziehung zugleich moralisch schlecht sein, es kann nicht jemand denken und zugleich nicht denken u. s. w. So fordert es das logische Identitätsprincip.

Wir fragen nun: hat dieses Princip nicht auch bei allen objectiv-realen Dingen, die uns zur Kenntniss gelangt sind, volle Geltung? Oder lässt sich vielleicht ein Wesen aufweisen, welches demselben widerspricht? Bis jetzt wenigstens hat unseres Wissens noch niemand ein solches Wesen entdeckt, und wir sind daher berechtigt, an der durchgängigen objectiven Gültigkeit dieses Grundgesetzes so lange festzuhalten, bis uns das Gegenteil davon bewiesen ist.

Entsprechen aber die Dinge und Wesen dem logischen Identitätsprincip, dann entsprechen sie auch notwendig dem logischen Princip des Widerspruches — dem zweiten Grundgesetz des Denkens — da dieses ja im Grunde nichts Anderes als die negative Form von jenem ist. Man hat zwar nicht selten schon die Behauptung aufgestellt; in der objectiven Wirklichkeit gebe es eine Menge realer Widersprüche und hat zum Belege dafür auf den Antagonismus der Kräfte in der Natur hingewiesen. Allein man hat sich dabei einer Verwechslung von logischem Widerspruch und realem Gegensatze schuldig gemacht. Beide sind durchaus nicht identisch und dürfen daher auch nicht in eins gesetzt werden. Denn wenn zwei Kräfte oder besser gesagt: Kräftesysteme in entgegengesetzter Richtung aufeinander wirken, so ist dieses noch keineswegs gleich dem logischen Widerspruch, sondern nur dann wäre es ein solcher, wenn zwei einander entgegengesetzt wirkende Kräfte zu gleicher Zeit in derselben Richtung wirken würden. Das wäre in der That logisch unvereinbar. Aber man wird ein solches Verhalten der Kräfte und Wesen auch nie in der Wirklichkeit aufweisen können. Vielmehr zeigt sich die Realität durchweg mit dem logischen Widerspruchsprincip in Uebereinstimmung.

Als drittes Hauptgesetz des logischen oder normalen Denkens gilt sodann das Princip der Causalität. Dasselbe besagt, dass es keine Wirkung oder Veränderung geben könne ohne Ursache, d. h. ohne Etwas, welches dieselbe hervorbringt; denn es lässt sich vernünftigerweise nicht annehmen, dass Etwas aus dem reinen Nichts ohne weiteres entstehe. Wir sind deshalb Alle überzeugt, dass überall, wo Etwas wird, es auch eine Ursache dafür geben müsse. Das logische Causalitätsgesetz ist, genau betrachtet, nur eine notwendige Folgerung aus dem Identitätsprincip. Wenn es nämlich wahr ist, dass, wie das Identitätsprincip lehrt, Nichts gleich Nichts ist, dann kann unmöglich aus dem Nichts ein Sein werden. Wenn daher irgendwo ein Sein entsteht — sei es ein Ding oder ein neuer Zustand —

dann muss notwendig ein anderes reales Sein existieren, dem es seine Entstehung verdankt, und dieses nennt man eben die Ursache. Jedes Entstehen, jedes Werden von Etwas fordert somit notwendig eine entsprechende Ursache.

So hat sich uns also das logische Causalitätsgesetz als notwendige Consequenz aus dem logischen Identitätsgesetz ergeben. Und wenn das letztere, wie wir bereits gesehen haben, nicht allein in unserem Denken, sondern auch in der Wirklichkeit durchgehends Geltung hat, so muss es auch mit dem ersteren der Fall sein. In der That, soweit unsere Erfahrung reicht, wird der Causalsatz in seiner objectiven Bedeutung bestätigt, und es lässt sich kein einziger Fall nachweisen, welcher ihn sicher widerlegte. Mit Recht bemerkt daher Wundt in dieser Beziehung: „Thatsächlich fügt sich überall die Erfahrung demselben, sobald wir zu einer Erkenntnis der empirischen Zusammenhänge durchgedrungen sind, und diese Thatsache ist zugleich die wesentlichste Bürgschaft dafür, dass zwischen unserem Denken und den Objecten der Erfahrung eine Beziehung besteht, vermöge deren die letzteren ebensowohl den Normen unseres Denkens adäquat sind, wie unser Denken sich von seinen Objecten bestimmen lässt, eine Wechselwirkung, ohne welche überhaupt Erkenntnis unmöglich wäre“¹⁾.

Eine ganz eminente Bestätigung der objectiven Gültigkeit des Causalgesetzes fand dasselbe durch die neuere Entdeckung des mechanischen Wärme-Äquivalents. Zwar hat es den Anschein, als ob in unzähligen Fällen die Bewegung in der Natur einfach aufhöre und ganz erlösche, ohne eine Wirkung zu hinterlassen. Es ist jedoch nun experimentell nachgewiesen, dass dies ein blosser Schein ist, indem die unsichtbar gewordene Bewegung jedesmal nur in eine andere Form übergeht, die wir Wärme nennen. Ein bestimmtes Bewegungsquantum erzeugt oder verwandelt sich stets in ein bestimmtes Wärmequantum und umgekehrt. Keine mechanische Kraft verschwindet wirkungslos, sondern

1) Wundt, Logik; 1880. Bd. I. S. 549.

wird nur in eine andere Form umgesetzt. (Gesetz der Erhaltung der Energie.) Wie die Chemie in jedem einzelnen Falle den Beweis liefert, dass bei den chemischen Processen nur die Form, nicht aber die Quantität der Stoffe geändert wird, so zeigt das Gleiche die Physik hinsichtlich der Naturkräfte. Alle naturwissenschaftlichen Forschungen und Resultate sind eine immer mehr sich vergrößernde „Wolke von Zeugen“ für die objective Gültigkeit des Causalaxioms. Deshalb kann man dasselbe mit Fug und Recht auch ein Naturgesetz nennen, und zwar ist es ein allgemeines Naturgesetz, indem es gewissermassen den gemeinsamen Rahmen für alle Specialgesetze der Naturprocesse darstellt¹⁾.

Aus dem Erörterten ergibt sich, dass die logischen Hauptgesetze: das Identitäts-, das Contradictions- und das Causalitätsgesetz nicht nur im Denken Geltung haben, sondern auch durchgehends im realen Sein herrschen, so dass das letztere in der That logisch determiniert ist. Es gibt sonach eine zweifache Logik und damit eine zweifache Ver-

1) Vgl. meine „Grundfragen der Erkenntnistheorie“; 1887. S. 487. — Desgleichen die vorzüglichen Erörterungen über die Causalität von A. Riehl: „Der Beweis der Allgemeinheit der mechanischen Principien ist zugleich der Beweis der objectiven und universellen Giltigkeit des Grundsatzes der Causalität. Denn diese Principien kommen einerseits — als synthetische Identitätssätze — mit der Form des begründenden Denkens überein, sie sind andererseits der Ausdruck allgemeiner Thatsachen der Natur, die jederzeit durch die Erfahrung bestätigt werden können. Der Beweis der universellen Tragweite der mechanischen Grundsätze ist aber vollständig erst durch die Entdeckung des mechanischen Aequivalentes der Wärme erbracht. — Seither führt die Physik den beständigen Beweis, dass eine Entstehung aus Nichts und eine Vernichtung des Gegebenen ebenso ausser den Grenzen der thatsächlichen Erfahrung liegt, wie sie ausser denjenigen unserer Begreiflichkeit ist. Sie beweist, dass dem Identitätsprincip des Denkens die von ihm geforderte Erhaltung des Gegebenen entspricht und in dieser Harmonie zwischen dem Denkgesetz der Begründung und dem allgemeinen Inhalt der Erfahrung besteht der Nachweis der objectiven Giltigkeit des Causalprincipes“. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft; Leipzig 1879. S. 258. 266.

nunft: eine subjective und eine objective, eine bewusste und eine unbewusste, eine Logik oder Vernunft im Denken und eine im Sein, die aber beide inhaltlich eins sind.

Wie wir früher gefunden haben, dass alle Wesen Energie-Wesen sind, so haben wir also jetzt gefunden, dass alle auch unter den Grundgesetzen der Logik oder der Vernunft stehen. Fassen wir daher nun beide Fundamentalbestimmungen zusammen, so resultiert, dass die **Vernunft-Energie** das Grundwesen alles Wirklichen bildet. Denn alle Wesen besitzen infolge ihrer Kräfte-systematik Energie — das ist ihre reale Seite — und in allen walten von Natur aus die Gesetze der Vernunft — das ist ihre ideale Seite.

8. Das Gesagte gilt von sämtlichen Wesen und folglich auch vom Absoluten. Die Annahme desselben ist eine wissenschaftliche Notwendigkeit behufs principieller, letztinstanzlicher Erklärung der Welt. Die Welt nämlich besteht aus lauter bedingten und darum relativen Wesen. Kein einziges Weltding existiert aus und durch sich selbst, sondern eines ist vom anderen und dieses wieder von anderen abhängig. Sind aber alle Weltwesen bedingt und relativ, dann setzen sie notwendig ein unbedingtes oder absolutes Wesen voraus; denn kein Relatives ohne Absolutes.

Man hat zwar schon häufig die Ansicht vertreten, die Annahme des Absoluten zwecks endgültiger Erklärung des Relativen sei keineswegs gefordert, sondern es geschehe dem Causalitätsprincip völlig Genüge durch einen regressus in infinitum innerhalb der Sphäre des Endlichen. Das ist jedoch eine irrige Auffassung; denn ein solcher unendlicher Regressus ist einfach unmöglich, da man im Endlichen nicht ins Unendliche zurückschreiten kann. Denn die Sphäre des Endlichen kann nicht unendlich sein, weil es im Wesen des Endlichen als solchen liegt, Grenzen zu haben. Wer daher eine unendliche Causalitätsreihe innerhalb des Endlichen annimmt, der behauptet ein unendliches Endliches und begeht folglich eine *contradictio in adjecto*¹⁾. Das End-

1) In dieser Hinsicht sagt E. Dühring mit Recht: „Die zurück-

liche oder Relative kann also nicht principiell durch eine unendliche Causalitätsreihe erklärt werden, da eine solche Reihe unmöglich ist, sondern es setzt notwendig ein Absolutes voraus. Und zwar muss dasselbe derart beschaffen sein, dass es wirklich den Urgrund der bedingten Weltdinge oder des Relativen bilden kann. Das Absolute muss daher in absoluter Weise das enthalten, was den Weltdingen in relativer oder beschränkter Weise wesentlich oder naturgemäss zukommt. Nun haben wir oben gesehen, dass das Grundwesen aller Dinge die Vernunftenergie ist. Folglich muss auch das Absolute oder Gott als Vernunft-Energie gefasst werden und zwar als die absolute Vernunft-Energie¹⁾. Als solche ist Gott die höchste In-

schreitende unendliche Causalitätsreihe ist in doppelter Beziehung eine Täuschung. Erstens wird sie durch die blosse Kritik des Begriffs einer vollendeten Unendlichkeit hinfällig; denn eine unendliche Zahl von Ursachen, die sich bereits an einander gereiht haben soll, ist schon darum undenkbar, weil sie die Unzahl als abgezählt voraussetzt. Hienach ist also noch nicht einmal die besondere Eigenschaft des Begriffs Ursache in Frage gekommen und dennoch schon diese Species der unendlichen logischen Reihen als absurd abgewiesen. Zweitens ist der genaue Begriff einer Ursache stets mit dem Hinblick auf eine Veränderung oder Differenz verbunden. Nur insofern die Zustände sich unterscheiden, kann man nach Ursachen dieser Unterschiede fragen, und überdies muss man auch die Möglichkeit der Hervorbringung eines Unterschieds durch Differenzierung absehen. Wo eine solche Möglichkeit nicht vorhanden ist, da wird die Anwendung des Begriffs der Causalität widersinnig“. *Cursus der Philosophie*; 1875. S. 36 f.

1) Schon Aristoteles betrachtete Gott als die lautere Energie, welcher keine Passivität oder Materie innewohne; desgleichen die philosophische Scholastik als *actus purus* oder reine Thätigkeit. Dieses Wesensmoment enthält auch unser metaphysischer Gottesbegriff; aber er ist, wie sich noch im Folgenden zeigen wird, inhaltreicher und darum fruchtbarer, weil concreter. Die Auffassung des Wesens Gottes als eine Energie oder *actus purus* ist wohl richtig, aber nicht genügend, weil nur abstract. Denn eine blosse Thätigkeit kann es rein für sich nicht geben, da das Substantialitätsprincip zu jeder Thätigkeit ein thätiges Wesen fordert. Wir können uns daher vernünftigerweise keine Thätigkeit als real existierend denken und mit Grund annehmen, ohne ein thätiges Subject, von dem sie ausgeht.

telligenz oder Weisheit und zugleich die höchste Macht, und somit der vollkommenste Geist. Und als der gemeinsame Urgrund sowohl der bedingten physischen als psychischen Energiewesen der Welt bildet er die übergreifende Einheit beider Klassen, da in ihm deren relativer Gegensatz aufgehoben ist.

Hiemit sind wir auf dem Gipfel unserer Erörterungen angelangt. Blicken wir von diesem Höhepunkte auf den durchmessenen Weg zurück, so werden wir finden, dass wir zunächst von dem allgemeinen Causalzusammenhang der Dinge ausgegangen sind. Die Annahme eines solchen bildet nämlich die Grundvoraussetzung aller realen Wissenschaften und insbesondere der Naturwissenschaften, wird aber von keiner von ihnen principiell gerechtfertigt und erklärt. Es ist daher die vornehmste Aufgabe der Metaphysik, diese Rechtfertigung und Erklärung zu unternehmen, d. h. das Problem zu lösen: wie ist der allgemeine Causalzusammenhang der Dinge und damit die Welt bei aller Verschiedenheit im Einzelnen als einheitliches Ganzes möglich und begreiflich? Zwecks Beantwortung dieser Frage haben wir vor allem die Bedingungen besprochen, unter denen ein causales Verhältnis zwischen den Dingen unmöglich ist, und dieses führte uns sodann zur Erkenntnis, dass nur unter der Voraussetzung ein allgemeiner ursächlicher Zusammenhang der Dinge möglich sei, wenn denselben bei all ihrer Verschiedenheit etwas Gemeinschaftliches zukomme, welches wir ihr Grundwesen nannten.

Es entstand daher für uns die weitere Aufgabe zu untersuchen, ob es wirklich für die Dinge ein solches Grundwesen gebe, in welchem sie alle übereinstimmen. Und das Ergebnis dieser Untersuchung war, dass wir in der That

Und die Richtigkeit dieses Grundsatzes bestätigt auch durchweg die Erfahrung. Denn soweit unsere Beobachtung reicht, lässt sich nirgends eine blosse Thätigkeit ohne ein Thätiges nachweisen. Wir geben deshalb dem Energiebegriff überhaupt, sowie speciell dem Begriffe Gottes eine concretere und darum der Wirklichkeit entsprechendere Fassung, als es in der aristotelischen Philosophie der Fall ist.

ein solches in der Vernunftenergie gefunden haben. Denn alle reale Wesen ohne Ausnahme sind, wie wir gesehen haben, energetische Wesen, in denen von Natur aus die Grundsätze der Vernunft oder der Logik walten. Dieses gilt nicht nur von den endlichen und bedingten Dingen, welche sich in die zwei grossen Klassen der physischen und psychischen Wesen teilen, sondern auch von dem Absoluten oder Gott. Somit haben sämtliche Wesen ohne Ausnahme, mögen sie auch sonst noch so verschieden von einander sein, einen gemeinsamen Grundcharakter: die Vernunftenergie. Und eben weil dieses der Fall ist, so ist die Möglichkeit und damit die Begreiflichkeit ihres causalen Zusammenwirkens gegeben; denn dadurch besitzen sie hinreichende Berührungs- und Anknüpfungspunkte, um mit einander in gegenseitige Verbindung und Wechselbeziehung zu treten.

Da endlich alle Wesen dem Gesagten zufolge im tiefsten Grunde einheitlich sind, so stimmen sie auch in den Fundamentalgesetzen mit einander überein; und weil die letzteren für alle Realitäten ausnahmslose Geltung haben, so kann man sie mit Recht die Universalgesetze alles Wirklichen nennen. Dieselben ergeben sich aus den bisherigen Erörterungen und mögen nun im Folgenden zusammengestellt werden.

III. Die Universalgesetze alles Wirklichen.

1. Das Gesetz der durchgängigen Concretion: Alle realen Wesen sind Concreta; d. h. kein (relativ) selbständiges Wesen besteht nur aus einer einzigen Qualität oder Kraft, sondern jedes aus einer Mehrheit von Momenten, die zu einer substantziellen Einheit verbunden sind.

Dies gilt nicht nur von den teilbaren Wesen, sondern auch von den unteilbaren, wie z. B. von der menschlichen Seele und von Gott. Man bezeichnet wohl diese Wesen als einfache. Das ist richtig, insofern sie nicht aus Teilen zusammengesetzt sind und darum auch nicht in Teile zerlegt

werden können. Aber es wäre falsch, wenn man das Attribut der Einfachheit, das man ihnen beilegt, so verstünde, als ob sie nur aus einer einzigen Qualität oder Bestimmung oder Kraft gebildet seien, wie Herbart seine „Realen“ fasste. Derartige absolut einfache Reale lassen sich nirgends nachweisen, sondern sind nur abstracte Gedankendinge. In der Wirklichkeit finden sich vielmehr überall nur concrete Wesen, welche verschiedene Inhaltsbestimmungen in sich enthalten, und infolge dessen auch durch ihre Wechselwirkung mit anderen Wesen mannigfacher Leistungen fähig sind. So ist z. B. unsere Seele keineswegs ein so mageres Ding, welches nur mit einer einzigen Qualität ausgestattet wäre, sondern sie besitzt im Gegenteil schon von Natur aus mehr oder minder zahlreiche Anlagen. Und erst gar das göttliche Wesen! Dieses enthält sogar, obschon man es das *ens simplicissimum* nennt, eine unendliche Fülle von Eigenschaften. Ja man kann mit Recht sagen: je höher ein Wesen in der Stufenordnung der Dinge steht, desto reicher ist es, unbeschadet seiner Einheitlichkeit, an Attributen, desto concreter also erscheint es. Aber auch selbst das geringste und ärmste Wesen, dem eine relative Selbständigkeit zukommt, ist immerhin ein Concretum, da es nicht nur einer, sondern verschiedener Beziehungen zu anderen Wesen fähig ist und folglich auch mehrere Momente in sich schliesst. Darum bemerkt treffend in der jüngsten Zeit M. Carrière: „In der Welt besteht weder Allgemeines noch Besonderes für sich, sondern das Wirkliche ist stets das Concrete, ein Einzelnes mit gattungsmässiger allgemeiner Bestimmtheit, ein Allgemeines also individualisiert“¹⁾. Somit ist weder der extreme Realismus, noch der extreme Nominalismus im Rechte, sondern die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte: nämlich im Concretismus.

1) M. Carrière, Das Wachstum der Energie in der geistigen und organischen Welt. München, 1892. Abh. der k. b. Akad. d. Wiss. I. Cl. Bd. XIX. Abt. III. S. 58.

2. Das Gesetz der durchgängigen Systematik: Jedes reale Wesen bildet ein mehr oder minder compliciertes System.

Die mannigfachen Kräftenomente nämlich, welche eine jede Substanz als Concretum in sich enthält, sind nicht willkürlich und regellos mit einander verbunden, sondern stehen in einem bestimmten gesetzmässigen Verhältnis zu einander, so dass sie ein einheitliches zusammengehöriges Ganzes ausmachen. Dieses ist schon der Fall bei den niedrigsten Elementarwesen der unorganischen Natur, indem z. B. ein Wasserstoffmolecül wenigstens aus zwei gleichartigen Wasserstoffatomen zusammengesetzt ist, welche zu einander in bestimmter gesetzlicher Beziehung stehen und ein System bilden. Verwickelter sind natürlich jene Molecularsysteme, welche die chemischzusammengesetzten Körper constituieren. Bei den Organismen sodann liegt die systematische Verfassung als deren wesentliche Form offen zutage. Nicht minder stellt aber auch, wie wir gezeigt haben, die Seele mit ihren mannigfachen Anlagen und Functionen ein reiches, einheitlich gegliedertes System dar. Wenn nun allen uns bekannten Wesen, vom niedersten unorganischen Molecül an bis hinauf zum Menschengeniste, von Natur aus der systematische Charakter eigen ist und wenn von der Reichhaltigkeit, Feinheit und Einheitlichkeit desselben, wie die Erfahrung lehrt, die jeweilige Vollkommenheit der Dinge abhängt, dann dürfen wir wohl mit Recht schliessen, dass auch das allerhöchste Wesen oder der absolute Geist von diesem allgemeinen Gesetze keine Ausnahme machen wird, — im Gegenteil: in ihm wird die Systematik der Kräfte die vollendetste sein. Damit stimmt auch die christliche Lehre von der göttlichen Trinität und deren immanenten Processen durchaus überein. Und hier zeigt sich wieder, wie die Philosophie, je tiefer sie in das Wesen der Dinge dringt und je genauer sie dasselbe erfasst, mit der wahren Religionslehre in Harmonie steht.

Aus all dem ergibt sich also, dass die Systembeschaffenheit allen Wesen ohne Ausnahme von Natur aus zukommt,

dass sie mithin, ebenso wie die Concretion, ein Universalgesetz alles Wirklichen ausmacht¹⁾.

3. Das Gesetz der durchgängigen Energetik: Jedes Wesen besitzt Energie, d. h. die Fähigkeit, Wirkungen zu setzen, Arbeit zu leisten oder Veränderungen hervorzubringen. Denn nur das Wirksame ist wirklich. Was daher nichts zu wirken vermag, hat keine Wirklichkeit. Das ist ein analytisches Urteil und darum unanfechtbar. Der eigentliche Grund aber, weshalb jedem realen Wesen Energie zukommt, liegt darin: weil jedes, wie wir gehört haben, ein Concretum ist und als solches ein System von Kräften darstellt, welche durch ihr Zusammenwirken Arbeit leisten. Da aber kein kosmisches Wesen durchaus selbständig ist, sondern jedes in verschiedenem Grade von anderen abhängt, so kann es seine Energie nur unter gewissen Bedingungen äussern oder entfalten. Man unterscheidet deshalb zweierlei Zustände von Energie: potentielle und actuelle. Da Gott

1) Mit Recht sagt daher E. Dühring: „Das System ist in subjectiver Beziehung die vollendetste Form des Wissens, in objectiver aber die einzig mögliche Universalgestalt des mannichfaltig verzweigten Seins. Im System ist jene letzte Einheit gegeben, ohne welche die Vielheit haltungslos bleiben würde; im System herrscht das Allgemeine derartig, dass sich ihm die Individualitäten nicht entziehen. Im System ist der Zufall selbst eine Art der Notwendigkeit und die Ausnahme von der Regel durch ein besonderes, ihr eigentümliches Princip motiviert; im System wird die Willkür selbst zu einem Element im Reiche der allbeherrschenden Notwendigkeit; — im System allein wird endlich diejenige Zusammenstimmung aller Teile und Umstände sichtbar und wirklich, nach der nicht bloß die Theorie als nach einem Bilde, sondern auch die universelle Praxis des Daseins als nach einer realen Ergänzung ihrer jeweiligen Unzulänglichkeiten strebt. Im System des Erkennens befriedigt sich das Wissen; im System des Seins genügt sich das Wollen und gleichen sich die peinlichen Seiten der Leidenschaften des Lebens aus. Die universelle Systematik ist mehr als die blosse Gesetzmässigkeit; der engere Begriff dieser letzteren ist nur eine einzelne, wenn auch Alles gestaltende Form in ihrem Reich. Jene durchgängige Systematik ist der letzte und höchste Gegenstand aller Vertiefung in das Wesen der Welt“. *Cursus der Philos.* S. 39 f.

aber als das absolute Wesen durch kein anderes Sein bedingt ist, so ist seine Energie eine durchaus actuelle, während bei allen übrigen Wesen der potenzielle mit dem actuellen Energiezustand wechselt.

Es gibt, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, zwei grosse Klassen von Energiewesen in der Welt: die physischen und die psychischen. Die ersteren liegen den körperlichen, die zweiten den geistigen Erscheinungen zugrunde. Diese beiden Klassen lassen sich nicht auf einander zurückführen und nicht ineinander verwandeln; sie sind deshalb wesentlich von einander verschieden, im Grundwesen jedoch stimmen sie mit einander überein. Denn würden sie dieses nicht, dann wäre eine Wechselwirkung zwischen den physischen und psychischen Wesen unmöglich. In Gott aber als dem absoluten Urquell beider Klassen ist deren Gegensatz aufgehoben. Er bildet die höchste Einheit von beiden.

4. Das Gesetz der durchgängigen logischen Determination: Jedem realen Wesen kommt ein logischer Charakter zu; denn jedes unterliegt, wie wir früher nachgewiesen haben, den Grundgesetzen des logischen Denkens: dem Princip der Identität, der Contradiction und der Causalität. Wäre dies nicht der Fall, bestände zwischen dem Denken und dem Sein keine Harmonie, sondern Widerspruch, dann wäre eine objective Erkenntnis unmöglich, da wir vernünftigerweise nur das als wahr annehmen können, was den Grundgesetzen des Denkens gemäss ist. Wie die Systematik und die Energetik: so bildet also auch die Logik einen gemeinsamen Grundzug aller Wesen. Dieses gilt nicht allein von den endlichen Realitäten, sondern auch vom Absoluten oder von Gott. Ja im göttlichen Denken und Sein herrschen dieselben logischen Gesetze wie in den endlichen Geistern und Dingen; denn im entgegengesetzten Falle könnten diese nicht von jenem wesenhaft herrühren, da die Wirkung als solche nichts Reales enthalten kann, was nicht in ihrer Ursache in irgend

einer Weise enthalten ist. Das ist eine strenge Forderung der Vernunft und speziell des Causalitätsprinzips. Wer dieses nicht zugibt, muss eine Entstehung aus Nichts annehmen. Diese Annahme aber widerstreitet durchaus dem obersten Grundgesetz der Logik. Allerdings scheint die Erfahrung manchmal gegen unsere Lehre zu sprechen, dass die Wirkung als solche nichts Reales enthalten kann, was nicht auch auf irgend eine Weise in der Ursache enthalten ist. Allein dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer, und zwar stammt derselbe lediglich aus einer ungenauen Auffassung des bezüglichen Sachverhaltes, indem man in diesem Falle statt der ganzen complexen Ursache nur einen Teil derselben ins Auge fasst.

Die logische Beschaffenheit der Wesen bildet deren ideale Seite, während die Energie ihre reale Seite ausmacht. Und da logisch so viel ist als vernünftig, so kommt allen Wesen vermöge ihres logischen Charakters von Natur aus Vernunft zu: den einen unbewusst, den anderen in bewusster Weise.

5. Das Gesetz der durchgängigen Relation: Alle Wesen stehen in realen Beziehungen zu einander. Diese Beziehungen sind nähere oder entferntere, engere oder weitere, directe oder indirecte. Es gibt kein Wesen in absoluter Abgeschlossenheit für sich, keins führt ein „völlig insulares Dasein“, sondern alle hängen mehr oder minder mit einander zusammen und bilden so complexe Systeme, deren Gesammtheit das Universum ausmacht. Letzteres ist das Totalsystem, welches alle Einzelsysteme in sich schliesst. Und nur dadurch, dass sämtliche Einzelsysteme oder Wesen, die es gibt, fortwährend in bestimmten gesetzlichen Beziehungen zu einander stehen, ist die Welt als geordnetes Ganzes oder als Kosmos möglich.

Das Gesagte gilt wieder nicht allein von den bedingten oder relativen Dingen, sondern auch von dem absoluten Wesen. Als der Urgrund aller Realitäten steht dasselbe zu allen in Beziehung, indem es sie principiell in ihrem Sein

bedingt. Denn kein relatives Wesen kann bestehen ohne das Absolute. Es hängen daher sämtliche endliche Wesen, da sie Teilsysteme des universellen Weltsystems sind, nicht nur untereinander, sondern auch mit dem Absoluten oder mit Gott zusammen. Das Gesetz der Relation ist sonach ein durchaus allgemeines, da es alle Wesen ohne Ausnahme umfasst.

6. Das Gesetz der durchgängigen relativen Gleichheit oder der Analogie: Zwischen allen Dingen besteht ein mehr oder minder hoher Grad von Aehnlichkeit. Denn wenn sie auch noch so sehr in ihren Eigenschaften von einander abweichen, so stimmen sie doch wenigstens im Grundwesen, wie wir im Vorhergehenden gezeigt haben, überein. Alle nämlich sind infolge ihrer systematischen Kräfte-Constitution energetische Wesen, welche den Grundgesetzen der Logik unterworfen sind. Es gibt daher zwischen den Dingen keine absolute Differenz. Denn würde eine solche zwischen ihnen bestehen, dann wäre der allgemeine Causalzusammenhang der Welt unmöglich, da in diesem Falle die Dinge keinen Anknüpfungspunkt zur gegenseitigen Wirksamkeit besäßen. Demnach sind alle Wesen verhältnismässig, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, einander ähnlich.

Dieses gilt wieder nicht allein von den relativen, sondern auch von dem absoluten Wesen. Alle Dinge haben eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott, ihrem Ursprunge; denn alle sind in mehr oder minder beschränkter Weise vernunft-energetische Wesen, wie Gott die absolute Vernunftenergie ist¹⁾. Der Inbegriff aller Dinge oder die Welt ist daher nichts Anderes als eine räumlich-zeitliche Darstellung des Wesens ihres göttlichen Urhebers. Daraus

1) Thomas A., Summa c. Gent. III, c. 69: Si communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est, ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

erklärt sich im allgemeinen sowohl die ausserordentlich grosse Mannigfaltigkeit der Dinge als auch die zeitliche Entwicklung der Welt; denn nur auf diese Weise konnte die unendliche Fülle des Wesens Gottes im Endlichen zur Darstellung gelangen. Was in Gott in substanzieller Einheit vereinigt ist, das wird in der Welt durch das unermesslich inhaltreiche System der so verschiedenartigen Wesen in räumlichzeitlicher Form reflectiert¹⁾.

Auf das Weltgesetz der Analogie hat im allgemeinen bereits Leibnitz mit Klarheit und Bestimmtheit hingewiesen, indem er bemerkt: *omnia in natura analogica sunt*²⁾. Ja schon Hippokrates hat betont: *σύμπνοια πάντα*. Was die Alten so im allgemeinen geahnt, das lässt sich jetzt genauer und bestimmter nachweisen. Was z. B. auf dem unorganischen Gebiete die Anziehung und die Abstossung ist, das ist im Bereiche des Organischen die Assimilation und die Secretion, im Animalischen die Empfindung und das Streben (Trieb) und beim Menschen die Intelligenz und der Wille. Und wie die verschiedenen Thätigkeiten der Welt analoger Art sind, so sind es auch die ihnen zugrundeliegenden Wesen, von denen sie ausgehen.

7. Das Gesetz der durchgängigen Verwandtschaft: Alle Wesen sind mehr oder minder mit einander verwandt. Denn alle stammen aus demselben Urprincip und stimmen im Grundwesen zusammen. Darum besteht bei allen irgend welche, wenn auch ausserordentlich verschieden-gradige Verwandtschaft sowohl unter einander als mit dem höchsten oder dem absoluten Wesen. Denn wie dieses sind

1) Thomas A., Summa c. Gent. III, c. 97: Quia omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur.

2) Leibnitz, Epist. ad Wagnerum de vi act. corp. Opera phil. IV. p. 466,

alle, wie wir dargethan haben, Vernunftenergien, freilich in vielfach abgestufter Weise. Darum sind alle Wesen von Natur aus mit Gott, ihrem primären Ursprung, verwandt; die einen in näherem, die anderen in entfernterem Grade, je nach dem Maasse ihrer Vollkommenheit. Und da unter den empirischen Dingen dem Menschen seiner metaphysischen Anlage oder seinem Wesen nach die meiste Vollkommenheit oder die relativ höchste Vernunftenergie zukommt, so wird er mit Recht in vorzüglicher Weise das Ebenbild Gottes genannt.

8. Das Gesetz der durchgängigen relativen Verschiedenheit: Alle Wesen sind irgendwie von einander verschieden. Es gibt nicht einmal zwei Dinge in der Welt, welche absolut gleich sind. Denn wären sie dieses, dann wären sie eben nicht zwei Dinge, sondern nur eines. Wie die Verwandtschaft, so hat auch die Verschiedenheit der Wesen höchst mannigfache Stufen und Grade: es gibt quantitative und qualitative, es gibt Gattungs-, Art- und individuelle Unterschiede, es gibt wesentliche und accidentelle Differenzen in der Welt. Aber kein Ding ist von dem andern absolut d. h. in jeder Beziehung verschieden, sondern alle Unterschiede der Wesen sind nur relative. Dieses Gesetz hat gleichfalls universelle oder ausnahmslose Geltung, indem nicht allein die endlichen und bedingten Dinge, sondern auch das absolute Wesen darunter fällt. Denn bestände zwischen diesem und den endlichen Dingen eine völlige Disparität, dann wäre ein Relationsverhältnis zwischen ihnen unmöglich.

9. Das Gesetz der durchgängigen Bestimmtheit: Alle Wesen sind in sich bestimmt; keines ist durchaus unbestimmt oder verschwommen. Dieser Satz ist eine notwendige Consequenz aus dem soeben besprochenen Gesetze der durchgängigen relativen Verschiedenheit. Denn wenn jedes Wesen von jedem anderen Wesen verschieden ist, dann muss auch jedes in sich positiv bestimmt sein,

weil sonst keine Unterscheidung zwischen dem einen und dem anderen stattfinden könnte.

Allerdings gibt es in der Welt auch Unbestimmtes, aber nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne: so z. B. das Protoplasma im Vergleich zu dem entwickelten Organismus. Im Verhältnis zu dem letzteren ist das erstere unstreitig unbestimmt, aber in sich ist es etwas durchaus Bestimmtes, indem es eine ganz exacte Gliederung seiner Teile enthält, wenn auch dieselbe wegen der minimalen Dimensionen für unsere beschränkte Wahrnehmungsfähigkeit nicht so ersichtlich ist. Was wir bereits in unserer Schrift: „Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele“ (Mainz, Kirchheim, 1883. S. 43 ff.) über die Constitution der Keimzelle gesagt haben, wird durch die neuesten Forschungen immer mehr bestätigt. So bemerkt z. B. A. Goette: „Auch das elementarste Leben ist nicht ein Complex von Eigenschaften einer formlosen, homogenen Substanz, sondern die durch eine organisierte Verbindung verschiedener Teile bedingte einheitliche Arbeitsleistung ihrer molecularen Kräfte“¹⁾. — Desgleichen sagt mit Recht A. Binet: „Wir wollen daran erinnern, dass das Protoplasma, vom morphologischen Gesichtspunkt angesehen, aus zwei Stoffen zusammengesetzt erscheint, aus einem halbflüssigen homogenen und einem festeren Stoffe, welcher nach Angabe der Forscher bald die Form freier Fäden, bald den Bau eines Netzes zeigt. Es ist also heutzutage unmöglich zu behaupten, dass es homogene Zellen gebe, ohne auf Dujardin's Theorie von der Sarkode zurückzukommen. Es gibt keine einfachen Wesen, und diejenigen, welche solche zu sein scheinen, sind nur schlecht gekannt“²⁾.

Auch die jüngsten Erörterungen des Pflanzenphysio-

1) A. Goette, Ueber den Ursprung des Todes. S. 73. — Vgl. A. Brass, Organisation der tierischen Zelle. — v. Hanstein, Das Protoplasma als Träger der pflanzlichen und tierischen Lebensverrichtungen.

2) A. Binet, La vie psychique des Microorganismes; 2. Aufl. Deutsch v. W. Medicus, 1892. S. 112.

logen J. Wiesner über die Elementarorgane der Lebewesen stimmen mit unserer Auffassung zusammen. Ihm zufolge ist nicht die Zelle, wie man bisher meistens angenommen hat, der eigentliche Elementarkörper des Organismus, sondern das „Plasom“. Er sagt in dieser Hinsicht: „Man hat lange die Zelle als den letzten Teilkörper der Organismen angesehen; aber innerhalb der Zelle teilt sich der Kern, innerhalb des Kernes sehen wir wieder Teilungen vor sich gehen. Das Protoplasma teilt sich, aber innerhalb desselben teilen sich die Plastiden, für welche wieder aus den Strukturverhältnissen weitere Teilungen abzuleiten sind. Die letzten lebenden Teilkörper der Zellenbestandteile sind es, welche ich als die wahren Elementarorgane der Lebewesen betrachte“. (Die Elementarstruktur und das Wachstum der lebenden Substanz. Wien, A. Hölder, 1892 S. 16.) Und diese letzten lebenden Teilkörper der Zellenbestandteile nennt Wiesner „Plasome“, zum Unterschiede von den „Atomen“, welche die Elemente der leblosen Körper bilden. Er kommt dabei zu dem Schlusse: „Man darf sich auf Grund der vorgeführten Beobachtungen und Erwägungen die Zellhaut, den Kern und das Protoplasma und dessen geformte lebende Einschlüsse aus lebenden, teilungsfähigen Plasomen zusammengefasst denken“. (S. 188.) Diese Plasome sind je nach den verschiedenen Lebewesen verschieden organisiert und sie wachsen durch „Ergänzung ihrer Organisation“, während alle anderen organischen Gebilde durch Teilung entstehen. Demgemäss sind die Grundelemente, aus denen die Lebewesen sich entwickeln, keineswegs formlose Massenteilchen, sondern ganz bestimmt organisierte und folglich systematisch angeordnete Gebilde.

Was hier von den Organismen gesagt ist, das gilt auch von den unorganischen Körpern. Auch da gibt es keine völlig formlose und unbestimmte Wesen und hat es keine gegeben. Die *materia prima* der Alten ist nur eine Abstraction, ohne je Wirklichkeit besessen zu haben. Vielmehr sind alle Realitäten in der Welt nach Form, Maass

und Zahl, also nicht blos logisch, wie wir gesehen haben, sondern auch mathematisch bestimmt.

10. Das Gesetz der durchgängigen Uebereinstimmung: Alle Wesen stimmen von Natur aus derart zusammen, dass sie das einheitliche bis ins kleinste Detail gegliederte Weltsystem bilden. Stehen auch die verschiedenen Wesen in bedeutenden Gegensätzen vielfach zu einander, so gleichen sich doch dieselben immer insoweit aus, dass die Harmonie des Ganzen nie zerstört wird. Denn absolut oder durchaus unvereinbar sind die Gegensätze unter den Weltwesen nicht, da diese, wenn sie auch sonst noch so sehr von einander differieren, doch im metaphysischen Grunde, wie wir gezeigt haben, zusammenstimmen. Und eben darauf beruht bei aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit im Einzelnen, sowie bei allem Antagonismus der Kräfte, die grossartige einheitliche Weltordnung und der fortwährende Bestand des Kosmos.

Wir haben hiemit die zehn Universalgesetze, unter denen sämtliche reale Wesen stehen, kurz zur Darstellung gebracht¹⁾. Dieselben machen die Fundamentalcharaktere alles Wirklichen aus und haben deshalb auf sämtlichen Gebieten des realen Seins Geltung, weshalb sie auch die allgemeinen Grundgesetze der Metaphysik genannt werden können, während dagegen die Spezialgesetze nur in den besonderen Kreisen des Wirklichen herrschen und darum auch nur von den Einzelwissenschaften zu erforschen sind.

IV. Die Bedeutsamkeit des Principes der Vernunftenergie.

Den vorausgehenden Erörterungen zufolge gilt uns die Vernunftenergie — in dem besprochenen Sinne — als das Grundprincip der Metaphysik, weil sie das Grundwesen

1) Es soll damit nicht gesagt sein, dass durch diese Zehnzahl alle Universalgesetze erschöpft seien, sondern wir geben zu, dass es ausser diesen möglicherweise noch andere geben kann.

alles Wirklichen in einem möglichst kurzen Ausdruck zur Darstellung bringt. Wir wollen nun dieses Princip mit Rücksicht auf seine mannigfache Bedeutsamkeit noch ins Auge fassen.

Die Wichtigkeit dieses Principes lässt sich unter drei Gesichtspunkten betrachten: 1. unter dem sachlichen, 2. unter dem geschichtlichen und 3. unter dem zeitgemässen Gesichtspunkte. Es möge zunächst der erste zur Behandlung kommen.

1. Der sachliche Gesichtspunkt bezieht sich vornehmlich auf die philosophischen Hauptprobleme. Diese zerfallen in das erkenntnistheoretische, das kosmologische, das anthropologische und das ethische Kardinalproblem. Es fragt sich also: in welchem Verhältnis steht das von uns aufgestellte metaphysische Grundprincip zu diesen wichtigen Problemen? Trägt es zu deren Aufhellung etwas bei oder nicht?

Was zunächst das **erkenntnistheoretische Grundproblem** betrifft, so lässt sich dasselbe dahin formulieren: Wie ist die Erkenntnis des Wirklichen möglich?

Die reale Erkenntnis ist ein Product aus zwei Factoren: aus einem subjectiven und einem objectiven Factor. Denn zu jeder Erkenntnis gehört notwendig ein Subject, welches erkennt, und ein Object, das erkannt wird, sowie die Uebereinstimmung beider. Denn nur dadurch, dass der Seinsinhalt im Denkinhalt ideell reproducirt wird, entsteht wahre Erkenntnis. Diese ideelle Reproduction ist aber offenbar nur möglich, wenn sich die beiden genannten Inhalte mit einander vereinbaren lassen. Folglich muss, wenn wirklich Erkenntnis stattfinden soll, zwischen dem Subject und seinem Denkinhalt einerseits, und dem Object und seinem Seinsinhalt andererseits eine Harmonie bestehen. Und diese Harmonie hat sich uns in der Vernunftenergie erschlossen, welche wir in allen realen Wesen als deren gemeinsamen Grundfonds entdeckt haben. Dadurch nämlich, dass die äusseren Objecte, ähnlich wie die denkenden Subjecte, systematisch constituirte Energiewesen sind, und dass auf beiden

Seiten dieselben Grundgesetze der Logik oder der Vernunft walten, stimmen sie mit einander überein und ist ihre Erkenntnis möglich. Das Princip der Vernunftenergie bietet sonach in der That einen Schlüssel zur Lösung der erkenntnistheoretischen Hauptfrage.

Das Gleiche ist der Fall rücksichtlich des **kosmologischen Grundproblems**. Dasselbe drückt sich in der Frage aus: wie ist die Welt trotz der unermesslichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der sie bildenden Wesen als einheitliches geordnetes Ganzes oder als Kosmos möglich? Antwortet man hierauf: das sei eine Folge des allgemeinen Causalzusammenhangs der Dinge, so fragt sich von neuem: wie ist dieser durchgängige Causalzusammenhang möglich?

Im Vorhergehenden haben wir diesen Punkt eingehend behandelt und sind zu dem Ergebnis gelangt; ein solcher universeller Zusammenhang sei nur unter der Voraussetzung erklärlich, dass allen Wesen, mögen sie auch noch so grosse Differenzen aufweisen, dennoch eine gemeinschaftliche Grundnatur zukomme, welche gleichsam wie ein roter Faden durch sie hindurchgeht und sie mit einander verbindet. Und wir haben diese gemeinschaftliche Grundnatur abermals in der Vernunftenergie und in den oben erörterten Universalgesetzen alles Wirklichen gefunden, worin sämtliche Wesen ohne Ausnahme übereinstimmen. Der letzte und tiefste Grund jedoch für diese wichtigen Thatsachen liegt, wie wir früher gesehen haben, in dem gemeinsamen primitiven Ursprung aller endlichen Dinge, welche infolge ihrer durchgängigen Bedingtheit und Relativität mit Notwendigkeit auf ein ihnen zugrundeliegendes absolutes Sein hinweisen, das gleichfalls nur als absolute Vernunftenergie gefasst werden könne. Da es aber als solche die höchste Intelligenz und Macht darstellt, so hat es seinen Wesenscharakter auch den durch es bedingten endlichen Realitäten eingeprägt, weshalb es begreiflich erscheint, dass alle Dinge in den Grundzügen mit einander übereinstimmen, indem ihnen sämtlich, wenn auch in sehr verschiedenem Maasse, ähnlich wie dem Absoluten Systematik, Logik und Energetik als

wesenhaftes Besitztum zukommt. Auf diese Weise allein erklärt sich der allgemeine Causalzusammenhang, die durchgängige merkwürdige Systemnatur und die harmonische, logisch determinierte Gesetzmässigkeit des Alls ¹⁾.

Nicht minder findet auch das **anthropologische Grundproblem** durch unser metaphysisches Princip eine befriedigende Erledigung. Dieses Problem gipfelt in der Frage: wie ist die Gemeinschaft von Leib und Seele im Menschen möglich? Darauf wurden bekanntlich im Laufe der Geschichte der Philosophie sehr verschiedene Antworten gegeben, je nach der Auffassung des Wesens beider Bestandteile.

Nimmt man nämlich eine absolute Wesensdifferenz zwischen Leib und Seele an, wie Descartes und seine Anhänger thaten, dann ist ihre Gemeinschaft auf natürliche Weise nicht zu erklären. Man musste deshalb auf

1) Dass der von uns vertretene metaphysische Gottesbegriff mit demjenigen der positiven christlichen Theologie in vollem Einklang steht, ist leicht ersichtlich. Der christlich-theologische Gottesbegriff ist bekanntlich der trinitarische, dem zufolge die eine göttliche Natur in drei göttlichen Personen subsistiert, die als Vater, Sohn und heiliger Geist bezeichnet werden. Und zwar gilt der Vater vornehmlich als die Urkraft oder die unendliche Macht, der Sohn speciell als die göttliche Vernunft oder Weisheit (Logos) und der heilige Geist als die göttliche Liebe oder die substantielle Einheit beider. Diese drei wesentlichen Momente des christlich-theologischen Gottesbegriffes nun sind auch in unserem philosophisch-metaphysischen Gottesbegriff unstreitig enthalten. Denn wenn wir unsere auf Grund rein wissenschaftlicher Erwägungen aufgestellte Definition Gottes als der „absoluten Vernunftenergie“ analysieren, so ergeben sich gleichfalls folgende drei Momente: Gott ist nämlich 1. die absolute Energie oder die unendliche Macht (Vater), 2. die absolute Vernunft, die wir im Vorhergehenden stets als das logische Element charakterisiert haben, folglich der Logos (Sohn) und 3. die untrennbare Einheit beider oder der absolute Geist. Wir kennen in der That keinen philosophisch-metaphysischen Gottesbegriff, der einerseits so klar und ungezwungen mit der christlich-theologischen Gotteslehre zusammenstimmt und zugleich andererseits überhaupt mit der ganzen wissenschaftlichen Weltauffassung in so vollkommener Harmonie steht, als der von uns aufgestellte.

diesem Standpunkte den Grund ihres Zusammenhanges in einer übernatürlichen Ursache, in Gott suchen, wie der Occasionalismus des Geulincz, Malebranche und der Cartesianer es gethan hat. Auch Lotze hat sich in unserer Zeit einer derartigen Auffassung angeschlossen. Nach der Ansicht dieser Philosophen besteht zwischen Leib und Seele in Wahrheit kein realer Zusammenhang und keine Wechselwirkung, sondern Gott ist es, welcher bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen entsprechende Vorstellungen in uns, und umgekehrt bei Gelegenheit der letzteren entsprechende Bewegungen im Körper hervorbringt.

Diese Lehre ist jedoch hauptsächlich aus zwei Gründen unhaltbar: erstens nämlich setzt sie durch ihre Annahme eines beständigen Eingreifens Gottes an die Stelle von wissenschaftlicher Erklärung nichts als Wunder, und zweitens hebt sie, wenn man sie consequent verfolgt, die moralische Verantwortlichkeit für unsere Handlungen auf; denn wenn wir unsere Handlungen nicht selbst vollbringen, sind wir auch strenggenommen nicht dafür verantwortlich, sondern nur für unsere Gedanken und Entschlüsse. Ja nicht einmal für diese, soweit sie von aussen durch die Vermittlung Gottes in uns bewirkt werden.

Nicht wesentlich verschieden von der soeben besprochenen Lehre ist die bezügliche Theorie von Leibnitz, welcher gleichfalls keine reale Wechselwirkung zwischen Seele und Leib annimmt, sondern an deren Stelle die von Gott vorherbestimmte, praestabilierte Harmonie setzt. Gott hat nämlich nach dieser Auffassung alle einzelnen Substanzen der Welt von Anfang an so eingerichtet, dass sie sich in Uebereinstimmung mit einander entwickeln, infolge dessen, wenn in dem einen Dinge etwas geschieht, zugleich auch in dem anderen eine entsprechende Veränderung vor sich geht, ohne dass das eine auf das andere einen Einfluss ausübt.

Auch diese Hypothese bietet keine natürliche, sondern nur eine sehr gekünstelte Erklärung. Sie unterscheidet sich im Grunde von der ersterwähnten nur dadurch, dass sie

statt der permanenten Wunder ein einmaliges an den Anfang der Dinge setzt.

Im diametralen Gegensatz zu der erstgenannten Ansicht des Descartes und seiner Schule steht diejenige des Monismus, welcher besonders heutzutage im Schwunge ist. Dem Monismus zufolge sind die leiblichen und die seelischen Erscheinungen nur zwei Seiten eines und desselben Wesens. So bemerkt z. B. Alexander Bain: „Wir sind berechtigt zu sagen, dass dasselbe Wesen abwechselnd Object und Subject ist, bei ausgedehntem und bei ausdehnungslosem Bewusstsein, und dass ohne das ausgedehnte Bewusstsein das ausdehnungslose sich nicht bilden würde Die Argumente für zwei Substanzen haben, nach unserer Ueberzeugung, gänzlich alle Stützen verloren, sie sind nicht mehr mit der bestehenden Wissenschaft und einem klaren Denken vereinbar. Die eine Substanz mit zwei Klassen von Eigenschaften, zwei Seiten, einer physischen und einer geistigen — eine Einheit mit zwei Gesichtern — scheint allen Bedürfnissen des Falles zu genügen“¹⁾.

Wir bemerken hiezu: erstens ist es verkehrt, von einem „ausgedehnten“ Bewusstsein zu sprechen; denn ein solches gibt es thatsächlich nicht, was ja derselbe Autor an einer anderen Stelle seines Werkes gleichfalls hervorhebt, indem er sagt: „Der eigentliche Geist hat selbst keine Ausdehn-

1) Al. Bain, Geist und Körper. Deutsche Ausgabe, 2. Aufl. 1881. S. 169 und 241. — Vgl. A. Riehl: „Der Einfluss einer psychischen Function auf die physische Organisation lässt sich nur dann unserem Verständnisse näher bringen, wenn wir von der Annahme der Einheit und Identität des Substrates der physischen und der psychischen Vorgänge ausgehen. Ist das Substrat der beiderseitigen Erscheinungen ein und dasselbe, so können und müssen sogar zweckmässige Handlungen auf die körperliche Organisation einwirken; weil zweckmässige Handlungen auf die Organisation des Körpers zurückwirken, so muss das Substrat der körperlichen und der geistigen Natur ein und dasselbe sein“. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 1887, Bd. II. Teil 2. S. 353.

ung und kann keine örtliche Vereinigung eingehen“¹⁾. Aber wenn der Geist ohne Ausdehnung ist, wie soll das Bewusstsein ausgedehnt sein?

Zweitens ist es eine pure, weil nicht erwiesene Behauptung, wenn Bain bemerkt, die Argumente für zweierlei Substanzen hätten gänzlich allen Nutzen verloren und seien nicht mit einem klaren Denken vereinbar. Das gerade Gegenteil ist der Fall.

Denn es ist drittens ein offener Widerspruch, wenn Bain auf der einen Seite sagt: die physischen und die geistigen Eigenschaften oder Erscheinungen seien wesentlich verschieden von einander²⁾, stammten aber dennoch aus einer und derselben Substanz, d. h. sie seien wesentlich eins. Es ist unmöglich, dass wesentlich verschiedene Phaenomene, welche nach Bain sogar „in einem totalen Gegensatz“³⁾ zu einander stehen, aus dem gleichen Wesen oder Substrat erfolgen sollen; denn aus wesentlich Identischem kann nicht wesentlich Verschiedenes als seine Erscheinung hervorgehen. Sind also die physischen und die psychischen Vorgänge, wie nun allgemein zugegeben wird, wirklich wesentlich von einander verschieden, dann können sie nicht aus einem und demselben Substrate stammen. — Und was den Einfluss psychischer Functionen, wie z. B. der zweckmässigen Handlungen, auf die körperliche Organisation betrifft, — worauf A. Riehl hingewiesen hat — so fordert deren Erklärung nicht die Annahme der „Identität“ des Substrates beider Klassen von Vorgängen, sondern es genügt hiezu, wie wir früher eingehend erörtert haben, dass die Subjecte der beiderseitigen Erscheinungen gewisse Grundzüge mit einander gemein haben, wenn sie auch sonst bedeutend von einander abweichen.

Nach all dem erscheint uns der Monismus als eine unhaltbare Hypothese, welche das in Rede stehende Problem nicht befriedigend löst, da sie die thatsächlich bestehende

1) A. a. O. S. 167. — 2) A. a. O. S. 152 f.

3) A. a. O. Ebendas.

wesentliche Verschiedenheit der physischen und psychischen Phaenomene nicht erklären kann.

Anders verhält sich wieder die Sache auf unserem Standpunkte. Wir vermeiden sowohl die Einseitigkeit des extremen Dualismus als die des extremen Monismus. Denn wir betonen auf der einen Seite auf Grund unserer früheren empirischen Beweise, dass die körperlichen und die geistigen Thätigkeiten wesentlich von einander verschieden sind und darum auch wesentlich verschiedene Subjecte oder Substanzen fordern; und wir stellen auf der anderen Seite in Abrede, dass die erwähnten beiden Klassen von Dingen „in einem totalen oder absoluten Gegensatze“ zu einander stehen, da wir im Vorhergehenden gezeigt haben, dass sie in sehr wichtigen Charakteren mit einander übereinstimmen und somit im Grundwesen zusammentreffen, infolge dessen sie, trotz ihrer wesentlichen Differenz, einander nicht ausschliessen, sondern Einfluss auf einander üben können.

Was endlich **das ethische Grundproblem** anlangt, so besteht dasselbe in der Frage nach der höchsten Aufgabe eines jeden Menschen, mit andern Worten: wohin soll unser Streben principiell gerichtet sein, wenn wir den Endzweck unseres Daseins erreichen wollen?

Vom philosophischen Standpunkt aus ergibt sich die Antwort hierauf zunächst aus der Betrachtung unseres Wesens. Wir haben dasselbe in der Vernunftenergie erkannt und darum liegt es uns ob, die von Natur uns inwohnende Vernunftenergie soviel als möglich auszuwirken oder zu bethätigen. Denn jedes Ding hat die Aufgabe, die in ihm liegenden Wesensanlagen je nach seiner Stellung und seinen Verhältnissen in der Welt nach Kräften zu verwirklichen. Während die unbewussten Wesen dieses mit Notwendigkeit vollziehen, sollen die Menschen als selbstbewusste Wesen mit Freiheit dieser Aufgabe nachkommen, und soweit sie das thun, handeln sie sittlich gut.

Darum lautet das allgemeine philosophische Moralprincip vom Standpunkte des metaphysischen Energismus

aus: wirke, soviel als in deiner Macht steht, die dir immanente Vernunftenergie im Leben aus! — Und da wir gemäss den früheren Erörterungen durch die uns zukommende Vernunftenergie Aehnlichkeit mit Gott, welcher die absolute Vernunftenergie ist, besitzen, so lässt sich das philosophische Moralprincip auch in die Worte fassen: strenge alle dir zu Gebote stehenden Kräfte an, um das dir der Anlage nach wesentlich innewohnende göttliche Ebenbild durch die freie That im Leben zu verwirklichen! Oder kurz: werde Gott in deiner Gesinnungs- und Handlungsweise so ähnlich, als du es vermagst! Die höchste Aufgabe des Menschen auf Erden besteht sonach, wie schon Plato ahnungsvoll erkannt, und Jesus Christus mit voller Klarheit durch Wort und That gelehrt hat, in der möglichsten Verähnlichung mit Gott durch die allseitige freie Entfaltung der uns zukommenden Vernunftenergie. Folglich zeigt sich unser metaphysisches Princip auch für die Ethik recht wohl verwendbar.

Hiermit haben wir seine sachliche Bedeutung zur Aufhellung der verschiedenen philosophischen Hauptprobleme nachgewiesen.

2. Um nun die geschichtliche Stellung des in Rede stehenden Principes zu bestimmen, müssen wir einen kurzen Rückblick auf die übrigen bisher geltend gemachten metaphysischen Standpunkte werfen. Dieselben lassen sich füglich im allgemeinen in zwei Hauptgruppen sondern: in vorwiegend materiale und in vorwiegend formale Principien. Zu den vorwiegend materialen Principien gehört: 1. Das des metaphysischen Materialismus, welcher das Grundwesen aller Dinge in dem Stoffe erblickt, wie die jonischen Naturphilosophen, die Atomiker, die Stoiker und die verschiedenen späteren Materialisten; 2. das Princip des metaphysischen Pantheismus: wie das Sein der Eleaten, die absolute Substanz des Spinoza und der Monismus der Neuzeit; sowie 3. der Wille Schopenhauer's, E. v. Hartmann's und Wundt's.

In die Klasse der vorwiegend formalen metaphysischen

Principien dagegen rechnen wir: 1. die Zahlen der Pythagoreer, 2. die Ideen Plato's, 3. die *μορφαί* oder die Formen des Aristoteles, 4. die vorstellenden Wesen des Leibnitz (Herbart), 5. die Vernunft des Hegel, 6. die Phantasie Frohschammer's und 7. das Gefühl F. v. Feldegg's.

Was diese beiden Reihen von Principien Wahres enthalten, schliesst auch unsere metaphysische Weltauffassung in sich, ohne jedoch ihre Einseitigkeiten und Verfehltheiten zu teilen; denn das von uns vertretene Princip fasst sowohl die materiale als auch die formale Seite gleichmässig in Eins zusammen: die erstere nämlich im Momente der Energie, die zweite im Momente der Vernunft¹⁾.

Das Gesagte gilt insbesondere rücksichtlich unseres Verhältnisses zum aristotelischen Standpunkt. Wir stimmen mit demselben wie in der Erkenntnistheorie so auch in der Metaphysik principiell überein, und wer das Gegenteil behauptet, versteht entweder unsere Theorie nicht, oder sucht sie absichtlich zu fälschen. Denn das Formprincip des Aristoteles findet auch in unserer Doctrin unterschiedenen Ausdruck, und zwar dadurch, dass wir jedes reale Wesen als ein bestimmtes System fassen. Aber wir bleiben bei diesem allgemeinen Gedanken nicht stehen, sondern gehen einen Schritt weiter, indem wir einerseits die aristotelische Ansicht hinsichtlich der Materie rectificieren und anderseits sein Formprincip ergänzen und genauer fassen.

1) Was z. B. Schopenhauer, E. v. Hartmann und Wundt mit ihrem Princip des Willens intendierten, das kommt auf unserer Seite in der „Energie“ zur Geltung, freilich mit dem beachtenswerten Unterschied, dass der Wille nur auf einem beschränkten Gebiete des Seins sich nachweisen lässt und darum nicht als allgemeines Princip verwertbar ist, während dagegen die Energie unstreitig von universeller Bedeutung ist. — Und ähnlich entspricht dem metaphysischen Princip Hegel's bei uns die „Vernunft“, die wir aber gleichfalls nicht so specifisch wie dieser Philosoph als „dialektisches Denken“ fassen, sondern ganz allgemein als logische Gesetzmässigkeit, welche jedem realen Wesen von Natur aus nachgewiesenermassen innewohnt.

Dass das Erstere geboten erscheint, haben wir bereits früher eingehend gezeigt; denn dass es wirklich eine Materie, als besonderes, von jeder Kraft wesentlich verschiedenes metaphysisches Grundelement gibt, hat weder Aristoteles noch sonst Jemand bis jetzt erwiesen, und ist auch diese Annahme durch nichts wissenschaftlich gefordert. Denn was Aristoteles als Materie betrachtet, sind in Wahrheit nichts Anderes als gebundene oder unentfaltete Kräfte, folglich nichts von der Kraft wesentlich Differentes. Sonach bildet die Materie kein eigentümliches metaphysisches Princip. Da aber trotzdem Aristoteles sie als ein solches betrachtete, ist er dadurch in der Entwicklung seines Systems in gar manche Schwierigkeiten und Widersprüche geraten. Jedenfalls ist die Materie kein universelles Princip, das allen Wesen ohne Ausnahme zukommt; denn nach Aristoteles selbst ist der göttliche Geist sowie der νοῦς ποιητικὸς im Menschen ohne Materie.

Was sodann dessen Formprincip betrifft, so ist dasselbe, wie bemerkt, wohl berechtigt; denn es gibt in der That kein Wesen ohne jegliche Form oder Bestimmtheit. Wenn aber die Form wirklich ein metaphysisches Grundelement eines jeden Wesens bildet, dann kann es auch nie eine „materia prima“ oder eine absolut formlose Realität gegeben haben, sondern dieselbe ist eine blosse Abstraction. Darum darf auch das als Urzustand der Welt angenommene Chaos nicht als vollständig regel- und gesetz- und somit sinnloses Durcheinander betrachtet werden — eine Ansicht, welche sich auch mit dem Wesen und der Würde des göttlichen Welturhebers nicht verträgt. Wohl lässt sich im relativen Sinne, d. h. im Vergleich zu den späteren differenzierten Entwicklungsformen der Dinge, der kosmische Urzustand als Chaos betrachten, aber nicht im absoluten Sinne; denn aus einem vollständigen Chaos hätte nie ein Kosmos entstehen können. Sondern was das Protoplasma für den Organismus ist, das war der Urzustand der Dinge für den Kosmos. Wie nämlich das Protoplasma keineswegs einen durchaus chaotischen Charakter an sich

trägt, sondern bereits eine bestimmte gesetzmässige Anordnung seiner Teile besitzt: so war auch die Welt im Anfange nicht völlig form- und gesetzlos, sondern nur verhältnismässig noch undifferenziert und ungegliedert.

Indessen ist zu beachten, dass das blosse Form- oder Anordnungsprincip zur Erklärung der Dinge nicht ausreicht. Denn erstens lässt sich vernünftigerweise keine Form denken und auch nirgends nachweisen ohne jeden Inhalt, und zweitens ist die blosse Form für sich allein nicht imstande, Functionen auszuüben oder Wirkungen zu setzen. Wohl ist die Form oder die bestimmte Anordnung der Elemente eines Wesens von grosser Wichtigkeit für die Art und Weise seiner Bethätigung, aber sie ist nicht die eigentliche und einzige Ursache der letzteren überhaupt, sondern setzt eben die Wesenselemente als notwendige Bedingung voraus. Darum muss zur Form, wenn sie etwas leisten soll, notwendig noch ein thätiges Princip hinzukommen, und dieses erblicken wir in den Kräften, welche jedes Wesen constituieren. Denn nur dadurch, dass erstens jedes Wesen von Natur aus aus bestimmten Kräften besteht, dass zweitens diese Kräfte ein gewisses System bilden oder zu einer gewissen Form verbunden sind, und dass sie drittens sowohl unter einander als zu den Kräften anderer Dinge in gesetzmässiger Relation stehen, was nur dann der Fall ist, wenn sie bei aller Verschiedenheit etwas mit einander gemein haben, — ist Wirkungs- oder Leistungsfähigkeit der Einzelnen möglich.

Während sonach Aristoteles das metaphysische Wesen der Dinge in der substantiellen Form (*μορφή*) und bei den endlichen Dingen ausserdem noch in der Materie (*ὕλη*) erblickt, lassen wir einerseits die letztere als besonderes metaphysisches Element fallen und ergänzen anderseits sein Formprincip, welches wir näher als Systematik bestimmen, durch die Momente der Energetik und Logik. Denn unseren vorausgegangenen Erörterungen zufolge bildet jedes Wesen ohne Ausnahme ein logisch determiniertes Kräftesystem, das den früher besprochenen Universalgesetzen unterliegt.

Wie dem aristotelischen Formprincip, so trägt unser metaphysischer Standpunkt ferner auch dem relativen Wahrheitsmoment des Monismus Rechnung. Dieser nämlich rühmt von sich, eine streng einheitliche Weltauffassung zu bieten. Das ist wohl zuzugeben, aber er thut dieses auf Kosten der Wahrheit. Denn so wenig es möglich ist, mit dem Materialismus die geistigen Erscheinungen aus den körperlichen Vorgängen abzuleiten: ebenso wenig ist es möglich, beide Klassen von Erscheinungen trotz ihrer wesentlichen Differenzen aus einem und demselben Substrat unmittelbar hervorgehen zu lassen, wie der Monismus es will. Das ist ein verfehltes Unternehmen; denn aus Identischem können nicht wesentlich verschiedene Erscheinungen erfolgen¹⁾.

Berechtigt ist indessen die monistische Forderung, dass, wie die Welt selbst ein einheitliches Ganzes bildet, so auch unsere wissenschaftliche Weltansicht einheitlich sein müsse. Und dieser Forderung kommt unsere Lehre in befriedigender Weise nach, indem wir, ohne die beträchtlichen Unterschiede der Dinge irgendwie zu verwischen oder zu ignorieren, ein allen Dingen gemeinsames Grundwesen annehmen und sie alle auf ein Princip in letzter Instanz zurückführen. Und dass ihnen wirklich ein solches Grundwesen zukommt, glauben wir im Vorhergehenden klar gezeigt zu haben.

Alle Wesen nämlich sind Concreta, d. h. Einheiten, welche aus einer Mehrheit von Momenten bestehen; alle bilden mehr oder weniger complicierte Systeme; alle sind sie energetischer Natur; alle sind sie logisch determiniert; alle stehen unter den zehn Universalgesetzen des Wirklichen; alle unterhalten nähere oder entferntere Beziehungen zu einander; alle sind sie, insofern sie relativ sind, in der letzten Wurzel wesentlich durch das Absolute bedingt, mit dem sie eine verschiedengradige Aehnlichkeit besitzen.

1) „Der falsche Monismus führt zur analytischen, der wahre zur synthetischen Einheit“. A. Wigand, Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. 1874, Bd. II. S. 95.

Folglich trägt unsere Weltanschauung einen durchaus einheitlichen Charakter an sich und erfüllt somit die berechtigte Forderung, welche der Monismus an eine solche stellt, ohne jedoch dessen Fehler zu teilen. Was Eugen Müller als ein Ideal der Wissenschaft und speziell der Philosophie betrachtet, indem er sagt: „Dem falschen, einseitigen Monismus, der die Gegensätze wegleugnet, muss der wahre, allein berechtigte Monismus entgegengesetzt werden, der die Gegensätze zur vollen Geltung bringt, aber in einer höheren Einheit sich versöhnen lässt“¹⁾ — dem glauben wir in unserer im Vorhergehenden dargelegten und begründeten Weltauffassung möglichst nahe gekommen zu sein.

Auch das Wahrheitsmoment, welches dem metaphysischen Idealismus zukommt, schliesst unser Princip in sich. Derselbe nämlich betont den Vernunftgehalt als die Substanz aller Dinge, was Hegel in die Worte gefasst hat: „Alles Wirkliche ist vernünftig“. Wenn man unter dem Wirklichen das wesenhafte Sein und Wirken, und unter dem Ausdruck „vernünftig“ das den Grundgesetzen der Logik Entsprechende versteht, dann ist dieser Satz richtig. Diese Wahrheit, welche das Fundament des metaphysischen Idealismus ausmacht, bildet auch in unserem Princip einen wesentlichen Factor, indem demselben gemäss unseren früheren Untersuchungen zufolge allen Wesen von Natur aus ein logischer Charakter eigen ist, was wir gleichfalls kurz in den Ausdruck „Vernunft“ zusammengefasst haben.

Aber wenn auch der metaphysische Idealismus mit der Hervorhebung dieses Momentes im Rechte ist, so irrt er doch auf der anderen Seite, indem er meint, damit den

1) Eugen Müller, Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie; Freiburg, Herder. 1892. S. 14. — Vgl. A. Wigand, Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers; 1874. Bd. II. S. 390 ff. — H. Drummond, Les lois de la nature dans le monde spirituel; Deutsche Ausgabe 1886. Einleit. S. 87.

Grundkern aller Wirklichkeit vollständig getroffen zu haben. Denn das logische Moment macht nur eine Seite des gemeinsamen Wesens aller Dinge aus, aber nicht dessen ganzen Inhalt, sondern dazu gehören, wie wir gesehen haben, notwendig noch andere Factoren, welche gleichfalls in Betracht gezogen werden müssen. Da jedoch der metaphysische Idealismus dieses nicht thut, gehört er nicht minder zu den einseitigen Systemen, welche eben infolge ihrer Einseitigkeit zu schiefen und falschen Ergebnissen führen und darum einer Berichtigung und Ergänzung bedürfen. Und diese glauben wir in unserer dargelegten Theorie gegeben zu haben.

Sonach enthält unser Princip einerseits die Wahrheitsmomente der übrigen metaphysischen Hauptsysteme, die bisher im Laufe der Geschichte behufs Lösung des Welt-rätsels aufgestellt worden sind, während es anderseits deren Einseitigkeiten möglichst vermeidet.

3. Ausser der besprochenen sachlichen und geschichtlichen kommt dem Princip der Vernunftenergie endlich auch eine zeitgenössische Bedeutsamkeit zu.

Bekanntlich spielt heutzutage die Naturforschung die Hauptrolle im Areopag der Wissenschaften. Hat man das 17. Jahrhundert das mathematische und das 18. das philosophische genannt, so bezeichnet man das 19. mit Vorliebe als das naturwissenschaftliche. In der That hat in den letzten 60 Jahren die Naturforschung einen derartigen Aufschwung genommen und solch herrliche Resultate zu Tage gefördert, dass dieser Titel berechtigt erscheint. Die Folge davon ist, dass unter allen Wissensdisciplinen die Naturwissenschaft in unseren Tagen das höchste Ansehen und Interesse genießt und dass sie als die zeitgemässeste Wissenschaft betrachtet und behandelt wird.

So mannichfaltig und wichtig nun auch die verschiedenen Ergebnisse sind, welche die Naturforschung in den letzten Decennien erzielt hat, so gilt doch in ihr speziell das Energieprincip als die vorzüglichste und bedeutendste von allen theoretischen Entdeckungen, die sie ge-

macht hat. Darum nennt z. B. A. Fick dieses Princip „die höchste und fruchtbringendste Generalisation, welche bis heute die gesammte Naturwissenschaft aufzuweisen hat“¹⁾. Und Balfour Stewart bezeichnet es als „das Grundgesetz der heutigen Naturlehre“²⁾. Demgemäss bildet also die Energie in der Neuzeit den Centralbegriff der Naturwissenschaften. Was nun so gegenwärtig auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete gilt, das haben wir im allgemeinen in der vorliegenden Arbeit auch auf das philosophische Gebiet ausgedehnt, indem wir einen Schritt weitergingen und die Energie als universelles Weltprincip nachgewiesen haben. Infolge dessen steht unsere Metaphysik unstreitig in inniger Beziehung zu der heutigen Naturlehre, deren sichere Ergebnisse sie verwertet, und trägt dadurch offenbar ein zeitgemässes Gepräge an sich.

Aber auch rücksichtlich des praktischen Kulturlebens und Strebens unserer Zeit lässt sich dieses mit Recht behaupten. Denn auch da bildet die Vernunftenergie, ähnlich wie in unserem metaphysischen Systeme, den Mittelpunkt der ganzen Bewegung. Wurzelt und gipfelt doch die Kultur wesentlich in nichts Anderem als in der grösstmöglichen Anspannung und Entfaltung der Vernunftenergie. Welche Riesensumme von Vernunftenergie wird nicht in unserer Zeit aufgewandt, um den so mannichfachen geistigen und materiellen, socialen und politischen, wissenschaftlichen und ästhetischen Bedürfnissen der Gegenwart zu genügen! Man vergleiche z. B. die ungewöhnlich regsame litterarische Production und die so zahlreichen erstaunlichen Erfindungen unseres Jahrhunderts mit denen der Vergangenheit, und man wird — ob man will oder nicht — zugeben müssen, dass die Vernunftenergie in unseren Tagen ausserordentlich stark entwickelt und angestrengt wird. Denn all die grossen Errungenschaften der neueren Kultur, die besonders auf dem

1) A. Fick, Die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung. S. 4.

2) B. Stewart, Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz der heutigen Naturlehre; 1883.

technischen Gebiete eine ungeahnte Höhe erreicht haben und von Tag zu Tag weiterschreiten — was sind sie anders als die beredten Zeugen und Denkmäler einer aufs Höchste angestregten Vernunftenergie. Und wollte man den Pforten der Weltausstellungen, in denen die hervorragendsten Erzeugnisse unserer Zeit im engsten Raume gesammelt sind, eine möglichst kurze, tiefe und charakteristische Aufschrift geben, so könnte man das wohl nicht besser thun, als in dem einen Worte: Vernunftenergie! — Somit enthält das Grundprincip unserer Metaphysik zugleich die Devise für die ganze Kulturentwicklung der Menschheit; denn die grösstmögliche Entfaltung der Vernunftenergie bildet die Signatur und die Forderung unserer Zeit.

Darum sagt mit Recht J. Th. Vischer:

„Weichheit ist gut an ihrem Ort,
Aber sie ist kein Lösungswort,
Kein Schild, keine Klinge und kein Griff,
Kein Panzer, kein Steuer für dein Schiff,
Du ruderst mit ihr vergebens!

Kraft ist die Parole des Lebens:

Kraft im Zuge des Strebens,
Kraft im Wagen,
Kraft im Schlagen,
Kraft im Behagen,
Kraft im Entsagen,
Kraft im Ertragen,
Kraft bei des Bruders Not und Leid,
Im stillen Werke der Menschlichkeit“.



WERKE

von

Dr. Engelbert Lorenz Fischer.



I.

Über das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischem Gebiete. Auf naturwissenschaftlicher Grundlage mit Rücksicht auf Ch. Darwin, Herbert Spencer und Thomas Buckle. Mainz, Kirchheim. 1875. gr. 8. VII, 147 S. Preis 2 *M.*

Diese Erstlingsschrift des Verfassers diente als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doctor-Würde an der Universität Würzburg.

II.

Heidentum und Offenbarung. Religionsgeschichtliche Studien über die Berührungspunkte der ältesten hl. Schriften der Inder, Perser, Babylonier, Assyrier und Aegypter mit der Bibel, auf Grund der neuesten Forschungen. Mainz, Kirchheim. 1878. gr. 8. XIX, 343 S. Preis 6 *M.*

Diesem Werke wurde im In- und Ausland sehr grosse Anerkennung zu teil, wofür schon die Thatsache spricht, dass es in's Französische und Ungarische übersetzt wurde.

Prof. Dr. Krieg an der Universität Freiburg i. Br. urteilt in der „**Liter. Rundschau**“ darüber also: „Zweck, Methode und Durchführung in diesem Buche verdienen den allgemeinsten Beifall und den Dank von Seiten der theoretischen wie praktischen Wissenschaft. Und um unser Urteil mit kurzen Worten auszudrücken: Das Buch von Fischer ist das Beste und Anziehendste, was über den gleichen Gegenstand in deutscher Sprache erschienen ist.“

Der „**Literar. Handweiser**“ bemerkt: Der Verfasser verspricht hier Grosses, aber seine Arbeit bietet die Erfüllung seines Versprechens Man müsste das ganze Inhaltsverzeichniss abschreiben, wenn man hier alle interessanten Punkte anführen wollte.“

In den „**Stimmen aus Maria-Laach**“ heisst es: „Es ist dieses eines von jenen Büchern, welche der reifere Leser nach einmal begonnener Lesung nur ungern aus der Hand legt. Es sei dasselbe auch unsern Lesern auf's Wärmste empfohlen.“

Die „**Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift**“: „Indem ich dieses herrliche Werk hier zur Anzeige bringe, erfülle ich eine, ich muss sagen, höchst angenehme Pflicht, dem Verfasser und seinem Buche gegenüber, der ich dadurch gerecht zu werden glaube, dass ich mein Möglichstes zur allgemeinen Verbreitung dieser interessanten Lectüre beizutragen mich bestrebe. Ich bin der festen Überzeugung, dass jeder Leser das Buch vollkommen befriedigt aus den Händen legen und anerkennend sagen wird: Hier ist einmal auf das Beste gehalten worden, was der Titel versprochen hat; zudem ist das Buch eminent zeitgemäss.“

Die Pariser „**Revue Bibliographique Universelle**“ bemerkt: „Le Dr. Fischer a rendu un véritable service à l'Église en recueillant les documents propres à l'éclaircir les rapports de la Bible avec les traditions religieuses des Indiens, des Perses, des Babyloniens et des Égyptiens. Ce livre obtient un grand succès en Allemagne et il en est digne.“

In der „**Allgemeinen evangel.-lutherischen Kirchenzeitung**“ in Leipzig 1879 Nr. 18 heisst es darüber: „Der katholische Verfasser dieses Buches lässt uns in der Entschiedenheit, mit der er für das göttliche Zeugnis der Offenbarung in der hl. Schrift eintritt zu unserer Genugthuung hoffen, dass wir in dem gemeinsamen Kampf gegen die Gegner der Offenbarung trotz des konfessionellen Gegensatzes auf einander rechnen und uns brüderlich die Hand reichen werden. Wir sind dem Verfasser in seiner lichtvollen, fliessenden Darlegung mit stets regem Interesse gefolgt. Wir werden nicht gleich mitten in die Ereignisse jener Überlieferungen hineingestellt. Sie werden vielmehr in schöner Ordnung allmählich entwickelt, und auch die Thüren werden gezeigt, durch welche man in neuerer Zeit in diese alten Geheimnisse der Hieroglyphen und Keilschriften eingedrungen ist.“

Weitere höchst anerkennende Besprechungen fand das Werk in der „**Christlichen Akademie in Prag**“, „**Augsburg. Postztg.**“, „**Niederrhein. Volksztg.**“ u. A.

III.

Die Urgeschichte des Menschen und die Bibel. Nach der heutigen anthropologischen Forschung. Würzburg. Woerl. gr. 8. 99. S. Preis 1 M 20 S.

Der „**Literar. Handweiser**“ äussert sich hierüber: „Nach Darlegung dieser Hauptgedanken des Buches wird sich Jeder sagen müssen, dass es brennende Fragen behandelt. Die Lectüre desselben ist sehr

anziehend, und da es klar und bündig und mit sehr ausgedehnten Kenntnissen der in Frage kommenden Gegenstände geschrieben ist, so wirkt es auch in hohem Grade belehrend und überzeugend. Es ist ihm darum der grösste Leserkreis zu wünschen. Der Verfasser hat hier abermals bewiesen, dass er grossen Sammelfleiss mit glücklichem kritischen Talent verbindet.“

In der „**Augsburg. Postztg.**“ heisst es: „Herr Dr. Fischer in Würzburg hat wieder einen glücklichen Griff hinsichtlich des Themas gemacht; ebenso glücklich ist aber auch seine Methode und bekundet der Verfasser hiedurch sowie durch sein ausgebreitetes gediegenes Wissen ein vorzügliches Talent für die christliche Apologetik. Die Arbeit des geistvollen Verfassers zeugt von gründlicher wissenschaftlicher Bildung und eingehenden Studien der Anthropologie, der Urgeschichte des Menschen. Der bestimmte Schlusseindruck der so gelehrten als klaren Abhandlung ist der, dass die Bibel mit den positiven Ergebnissen der Wissenschaft nicht im Widerspruch steht.“

Ebenso anerkennend sprechen sich über diese Schrift aus: Die „**Civiltà Cattolica**“ in Florenz und die protestantische Zeitschrift: „**Der Beweis des Glaubens**“.

IV.

Über den Pessimismus. Frankfurt, Foesser. 1880. gr. 8. 38 S. Preis 50 ₰.

So anziehend der Inhalt dieser Schrift, so brillant ist deren Stil, weshalb sie die „**Stimmen aus Maria-Laach**“ eine sehr glänzende Leistung nennen.

V.

Das Problem des Übels und die Theodicee. Mainz, Kirchheim. 1883. gr. 8. XII, 221 S. Preis 3 ₧ 50 ₰.

Der Jesuit P. Oehry bemerkt über dieses Buch in der Innsbrucker „**Zeitschrift f. kath. Theologie**“ 1887, Heft 4, S. 700 Folgendes: „Es kann unseres Erachtens keinem Zweifel unterliegen, dass die in dem Buche enthaltene Lösung des Problems des Übels für jedes vernünftige Denken vollständig zureichend ist und allen edlen Herzen durchaus sympathisch sein muss. Wer je in das viel verschlungene Gewebe von Fragen aller Art, die hier im „Problem des Übels“ sich treffen, einen Blick gethan, der gibt zu, dass es, um eine solche Arbeit wie die in Rede stehende zu unternehmen, neben intellektueller Begabung vor allem einer grossen Ausdauer, eines eisernen Fleisses bedurfte. Der Verfasser ist kein blosser Sammler. Getreu dem goldenen Grundsatz, dass man das Alte hochschätzen und verwerten, dann aber auch mit eigener Hand anpacken und durch eigenes Denken lösen solle, hat er einerseits die diesbezüglichen Gedanken des hl. Augustinus und Thomas v. Aquin nicht bloss nachgesagt, sondern nachgedacht und zu siegreicher Widerlegung moderner Irrtümer verwendet, andererseits aber in völlig eigenem Schaffen und in selbständiger Abwägung ihrer Principien

verschiedene Einzellösungen weiter entwickelt. — Die Ausführung der einzelnen Teile ist bei aller Kürze dennoch recht gründlich, klar, schönfließend. . . . Dem Verf. in besonderer Weise eigentümlich sind die eingehenden psychologischen Betrachtungen. — Der Passus über die „Dynamik der psychischen Funktionen“ eröffnet zweifelsohne überraschende Lichtblicke in die Entstehung des moralischen Übels und zeigt uns den Verf. als scharfen Beobachter der manchmal so verworrenen inneren Vorgänge.

In dem engen Rahmen dieses Werkes ist eine erstaunliche Menge der interessantesten apologetischen Fragen mit meisterhafter Kürze und Klarheit erörtert, dass wir bei der bekannten Arbeitskraft des Verf. noch viele ähnliche Leistungen von ihm hoffen dürfen.“ —

Ferner urteilt der „**Moniteur de Rome**“ (19. März 1884) über dieses Werk also: „A toutes les époques de l'histoire les plus grands penseurs se sont donné la mission d'apporter leur part de lumière à la solution de ce grand problème. A son tour l'auteur du „Paganisme et de la Révélation“ a voulu aborder la question avec son indépendance de pensée et son originalité de forme bien connues. Penser par soi-même a son mérite à une époque où l'on voit paraître tant de compilations auxquelles rien ne manque pour être d'excellents ouvrages que les fruits de la conception et du travail personnels. . . . Philosophe, théologien ou économiste, chacun étudiera avec fruit l'oeuvre du Dr. Fischer.“

Desgleichen sprechen sich sehr anerkennend über dieses Buch aus: Universitätsprofessor Dr. P. Schanz in der „**Tübinger Theolog. Quartalschrift**“ 1884 Heft 4 S. 711 und Prof. Dr. C. Gutberlet im „**Philosophisch. Jahrbuch**“ 1. Jahrg. 1. Heft 1888.

VI.

Über das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. Mainz, Kirchheim. 1883. gr. 8. XV, 144 S.
Preis 2 M 40 S.

Prof. Dr. J. Pohle a. d. Universität in Washington urteilt darüber im „**Liter. Handweiser**“: „Dieses Werk behandelt seinen Gegenstand durchweg von hohen, unbefangenen Gesichtspunkten aus und darf im Hinblick auf mancherlei neue Perspektiven, die der gelehrte Verf. infolge selbständiger Forschung eröffnet, als originell bezeichnet werden. . . . Wir dürfen dem gelehrten Verf. die Anerkennung nicht versagen, dass er redlich bemüht gewesen ist, seinen sehr schwierigen Gegenstand mit edler Ruhe und Objektivität nach allen Seiten hin zu beherrschen, durch eine sorgfältige und gewählte Auslese aus den neuesten Forschungen und Anschauungen der Naturforschung und Philosophie seinen Stoff interessant zu gestalten, sowie endlich durch seine originelle Behandlungsweise allen selbständigen Denkern manch wohlthätige Anregung zu erneutem Nachdenken über das grosse Lebensproblem zu geben.“

Weitere Referate brachten darüber: die „**Revue philosophique**“ in Paris, die „**Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie**“, „**Liter. Rundschau**“, „**Magyar Sion**“, „**Stimmen aus Maria-Laach**“, „**Natur und Offenbarung**“, „**Liter. Centralblatt**“ u. A.

VII.

Der sogen. Lebensmagnetismus oder Hypnotismus.

Mainz, Kirchheim. 1883. gr. 8. XIII, 119 S. Preis 2 *M.*

Die „**Philosophischen Monatshefte**“ bemerken darüber: „Von Interesse ist das Buch darum, weil der Verfasser selbständige experimentelle Versuche angestellt hat und insofern als Experte mit-sprechen kann; zu rühmen ist ferner, dass er dem Wust des Aberglaubens, welcher sich an den alten Mesmerismus knüpfte, tapfer entgegentritt. Insofern ist also das Buch aller Beachtung wert, sowie es denn überhaupt wohl geeignet erscheint, sich auf diesem Gebiete, namentlich rücksichtlich der psychologischen Seite der hypnotischen Erscheinungen, welcher der Verfasser besondere Beachtung schenkt, zu orientieren.“

In „**Natur und Offenbarung**“ heisst es: „Obige Broschüre hat sich zur Aufgabe gestellt ein „Gespenst“ der modernen Zeit zu entlarven und bespricht die Frage allseitig, nüchtern und objektiv, mit frischer, lebendiger Sprache. . . . Der Verfasser widerlegt in besonderen Kapiteln die älteren Auffassungen der Mesmeristen und Elektrobiologen. . . . Im Schlusskapitel werden eigene und fremde Versuche über die Heilkraft des Hypnotismus mitgeteilt.“

Die „**Literar. Rundschau**“: „Die interessante, allen Allgemein-gebildeten leicht verständliche Darstellung und die oben erwähnte teilweise Bürgschaft bilden das Verdienst des Verfassers bei dieser Schrift. . . . Weil sie ganz gewiss auf dem Niveau der bisherigen Wissenschaft steht und die weitere psychologische Forschung in dieser Richtung sehr erwünscht ist, so sei sie allen ruhig spekulativen Geistern warm empfohlen.“

Die „**Frankfurt. Ztg.**“: „Wer sich über die vorgenannten Erscheinungen eine kurz gefasste, wissenschaftliche und vollständig befriedigende Erklärung verschaffen will, dem sei die vorliegende Broschüre empfohlen.“

Die „**Deutsche Reichsztg.**“: „Es muss um so freudiger begrüsst werden, wenn eine Autorität wie Dr. Fischer diese interessante Materie zum Objekte seiner Studien machte. . . . Das Buch ist in der That recht interessant geschrieben und können wir dasselbe nur empfehlen.“

Ebenso anerkennend sprechen sich ferner darüber aus: Die Pariser „**Revue philosophique**“, die Amerikanische „**K. Volksztg.**“ in Baltimore, die „**Zeitschr. f. exacte Philosophie**“, die „**Tübinger theolog. Quartalschr.**“, „**Stimmen aus Maria-Laach**“, der „**Literar. Handweiser**“, die „**Linzer theolog.-praktische Quartalschr.**“, das Berliner „**Deutsche Feuilleton**“, die „**Psychischen Studien**“ des russischen Staatsrats Aksakow, die „**Potsdam. Ztg.**“ u. A.

VIII.

Die Grundfragen der Erkenntnistheorie; Kritik der bisherigen erkenntnistheoretischen Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus. Mainz, Kirchheim. 1887. gr. 8. XVI. u. 500 S. Preis 7 *M.*

„Die Grund- und Wurzelfrage der Philosophie bildet das Hauptthema dieses Werkes, das wegen seiner gründlichen, umfassenden und originellen Behandlung der betreffenden Probleme von grosser Bedeutung ist. Man lese aufmerksam die wichtigen Abhandlungen über Berkeley, Kant und die neuere Naturwissenschaft, und man wird finden, welch' reiches Kapital von Scharfsinn, dialektischer Gewandtheit und Selbständigkeit des Urteils dem Verfasser, der bereits durch eine Reihe anderer philosophischer und religions-philosophischer Schriften in der Literatur rühmlich bekannt ist, zu Gebote steht. — Den bisherigen Erkenntnistheorien und speciell dem „kritischen Idealismus“ Kant's stellt Dr. Fischer seinen „kritischen Realismus“ entgegen.

Beilage d. Augsb. P.-Ztg. 1887. Nr. 15.

„Auch der Gegner wird dem Verfasser das Lob einer klaren, verständlichen Schreibweise, einer seltenen dialektischen Schärfe und Gewandtheit und eines aufrichtigen Strebens nach Unparteilichkeit nicht vorenthalten. Für jeden Liebhaber philosophischer Untersuchungen ist es ein höchst genussreiches Schauspiel, zu sehen, wie der Autor sich Schritt für Schritt durch das Gestrüppe geistbeirrender Meinungen hindurch seinen Weg bahnt bis zu jenem Punkte, von wo aus sich der metaphysische Zusammenhang von Denken und Sein überschauen lässt. — Der Verfasser, der es in der Dialektik mit jedem Gegner aufnimmt, zeigt sich des schwierigen Unternehmens vollkommen gewachsen.“

Prof. Dr. Hardy, Literar. Handweiser 1887. Nr. 8.

„Man merkt es fast jeder Zeile an, wie der Verfasser die wichtigen Wahrheiten, die er mit vollendeter Klarheit und kritischer Schärfe vorträgt, sich erst in heissem Kampfe erobert und angeeignet hat; man fühlt es, dass die Zweifel und Schwierigkeiten, mit denen er kampfesmutig den Idealismus und Semi-Idealismus in die Schranken fordert, nicht theoretischen Liebhabereien, sondern ernsten Selbsterlebnissen entstammen. Daher zwei weitere Vorzüge, die, ausser dem Charakter frischer Lebendigkeit, unser Buch in hohem Grade auszeichnen: Klarheit der Darstellung und Schärfe der Analyse. Als Glanzpunkte dürften wohl die kritischen Erörterungen über den Idealismus Kant's und den Realismus v. Kirchmann's angesehen werden. Überhaupt ist die Kritik Fischer's starke Seite. Er versteht es meisterhaft, an einem falschen Systeme dialektisch so lange herumzubahren, bis die schwache Stelle zum Vorschein kommt, wo er die Hebel ansetzt, um es gründlich zum Fall zu bringen. — Wir können die Lektüre des Werkes nicht warm genug empfehlen.“

Prof. Dr. J. Pohle, Liter. Rundschau 1888, Nr. 3.

„Die Vorzüge der Schriften Fischer's sind seit Jahren allerwärts bekannt und anerkannt; sie finden sich auch in diesem Buche ungeschmälert wieder: grosse Gewandtheit, überraschende Klarheit, formvollendete Darstellung. Der Verfasser besitzt die seltene Gabe, seine philosophischen Gedanken in schöner Sprache und durchsichtiger Anordnung zum Ausdruck zu bringen. — Seine polemischen Bemerkungen gegen den Idealismus sind von grossem Werte.“

Prof. Dr. Noldin, Zeitschr. f. k. Theologie. 1888. Nr. 1.

„Eine klare und scharfsinnige Kritik des Idealismus und Realismus in ihren verschiedenen antiken und modernen Formen.“

Philos. Jahrbuch 1888. H. 1.

„Die Wahrheit, Gerechtigkeit und Klarheit, die Herr Fischer in der Vorrede sich zum Ziel setzt, sind bei ihm nicht zu kurz gekommen. In den verschiedenen Erkenntnistheorien, welche seit Kant von Philosophen und Naturforschern aufgestellt wurden, zeigt er sich wohl bewandert, stellt sie klar und genau dar, widerlegt scharfsinnig mancherlei Mängel derselben und trägt emsig Bausteine zu einem neuen und festen Gebäude der Erkenntnistheorie zusammen. — Auch die neuesten Naturforscher (Helmholtz, Du Bois-Reymond u. s. w.) sind gebührend berücksichtigt. . . . Das idealistische Grundprinzip hat er trefflich widerlegt. — Desgleichen ist in formeller Beziehung Fischer's Werk wegen der Klarheit und Eleganz der Diction zu loben.“

Prof. Dr. Melzer, Philos. Monatshefte 1888. H. 9 u. 10.

IX.

Theorie der Gesichtswahrnehmung. Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnistheorie. Mainz, Kirchheim 1891. gr. 8. XVI, 392 S. Preis 7 *M.*

Hofrat Dr. A. Riehl, Professor der Philosophie an der Universität in Freiburg i. B., schreibt über dieses Werk: damit habe der Verfasser den Grund zu einer neuen philosophischen Disciplin gelegt, nämlich zur „Psychologischen Optik“, die eine Ergänzung sei zu der bereits bestehenden Physikalischen und Physiologischen Optik.

Im Mainzer „Katholik“ (1891. II. 2. Heft) urteilt darüber Dr. Moser also: „Das Resultat aller hier einschlagenden massgebenden psychophysischen Arbeiten stellt der gelehrte Verfasser in zweckentsprechender Weise zur Discussion, nachdem er schon früher in seinem Werke über „Die Grundfragen der Erkenntnistheorie“ den rein erkenntnistheoretischen Untersuchungen eine eigene Betrachtung gewidmet hat. Dabei geht er in möglichst ruhiger und objektiver Weise zu Werke. Einmal kommen die Gegner ausführlich und in sinngetreuen Auszügen zu Wort; es wird nicht ein einzelner Ausdruck herausgerissen und so lange gepresst, bis der vollendete Nonsens erwiesen ist, sondern der Ideengang selbst wird gewürdigt und nach den verschiedenen Seiten hin beleuchtet. Dann aber sucht der Verfasser auf positivem Wege allem gerecht zu werden, was von einzelnen Autoren in begründeter Weise zur Aufhellung des Problems beigebracht wurde, um zuletzt in die Darstellung seines eigenen Systems

einzutreten. Dieses System, ein „kritischer Realismus“, stellt in der That eine ausserordentlich annehmbare Theorie dar, indem es, die Einseitigkeiten anderer Systeme überwindend, befähigt erscheint, alle Forschungsergebnisse, die uns die Neuzeit auf optischem und psychophysischem Gebiete gebracht hat, ohne Zwang in sich aufzunehmen und für seine Betrachtungsweise zu verwerten. — Indem wir unserer aufrichtigen Freude über das Erscheinen dieses Werkes Ausdruck geben, empfehlen wir dasselbe allen Philosophiebeflissenen aufs beste; namentlich den Studierenden wird es auf dem Felde der psychologischen Optik ein ebenso sicherer Führer sein, wie auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete selbst.“

Prof. Dr. Schwertschlager bemerkt darüber im „**Philosoph. Jahrbuch**“ der Görresgesellschaft (1892. Heft 1): „Mit diesem Werke tritt der bekannte Autor in eine Lücke der philosophischen Literatur . . . Keinem Problem ist er aus dem Wege gegangen und hat es trefflich verstanden, das schwierige Gebiet der physiologischen Optik der Einsicht des Nichtfachmannes näher zu bringen. Die Fülle des Materials, welches durchgearbeitet werden musste und in diesem Werke gesammelt vorliegt, war eine erstaunliche. Gewandt wie immer lässt uns der Autor die Geistesmühe nicht merken, die er auf dessen Sichtung und Ordnung verwendet hat. Ja, seine Klarheit und die Anschaulichkeit seines Styles bewirken, dass wir mit ihm scheinbar ganz leicht und mühelos durch die Irrgärten der physiologischen und philosophischen Theoreme hinwandern. Ein Hauptverdienst hat sich Fischer offenbar damit erworben, dass er es endlich einmal unternahm, streng und konsequent die auf dem erkenntnistheoretischen und physiologischen Gebiete gangbare Münze, d. i. die gebräuchlichen Begriffe und Schlagwörter, auf ihre Berechtigung zu prüfen. Das wird seiner Arbeit ihren Wert stets erhalten; denn es herrschte hier eine unbegreifliche Gedankenverwirrung, ein wahrer logischer Laicismus.“

Ebenso günstig äussert sich auch über dieses Werk die Innsbrucker „**Zeitschr. f. kath. Theologie**“ 1892, S. 534 ff. und der „**Liter. Anzeiger**“ f. Oesterreich 1892, Nr. 6 S. 202.



In gleichem Verlage sind von

Dr. Albert Stöckl

erschienen:

Lehrbuch der Philosophie. Siebente, gänzlich umgearbeitete und verbesserte Auflage in drei Abtheilungen. gr. 8. geh. 15 *M.*

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Zweite, vermehrte u. verbesserte Auflage. 2 Bände. gr. 8. geh. 11 *M.*

Lehrbuch der Religionsphilosophie. (Erste Beilage zum „Lehrbuche der Philosophie“ desselben Verfassers.) Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8. geh. 2 *M.* 70 *S.*

Lehrbuch der Aesthetik. (Zweite Beilage zum „Lehrbuche der Philosophie“ desselben Verfassers.) Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. gr. 8. geh. 4 *M.*

Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart. 2 Bände. gr. 8. geh. 15 *M.*

Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. gr. 8. geh. 6 *M.* 40 *S.*

Grundzüge der Philosophie. Ein Auszug des Verfassers Lehrbuch der Philosophie. gr. 8. geh. 6 *M.* 80 *S.*

Lehrbuch der Pädagogik. Zweite, vielfach umgearbeitete Auflage. gr. 8. geh. 5 *M.* 25 *S.*

Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik. gr. 8. geh. 8 *M.* 40 *S.*

Das Christenthum und die grossen Fragen der Gegenwart auf dem Gebiete des geistigen, sittlichen und socialen Lebens. Apologetisch-philosophische und social-politische Studien. Drei Bände. gr. 8. geh. 10 *M.* 50 *S.*

Das Christenthum und die modernen Irrthümer. Apologetisch-philosophische Meditationen. gr. 8. geh. 4 *M.* 50 *S.*

Der Materialismus, geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen. gr. 8. geh. 1 *M.* 50 *S.*

Eine Blüthe modernen Culturkampfes oder die neueste Berliner Philosophie. (Hartmann's „Philosophie des Unbewussten“.) gr. 8. geh. 1 *M.*

Professor Huber in München. Sendschreiben an einen Freund. Ein Beitrag zur Charakteristik der gegenwärtigen Münchener Philosophie und philosophischen Polemik. Lex.-8. geh. 75 *S.*

Der moderne Religionsunterricht an den deutschen Gymnasien. Eine pädagogische Studie. gr. 8. geh. 75 *S.*

Ueber Wesen und Zweck der Aesthetischen Kunst. Zu Dr. Jungmann's „Aesthetik.“ gr. 8. geh. 75 *S.*

